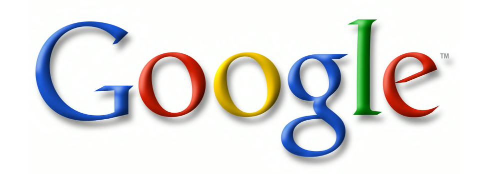
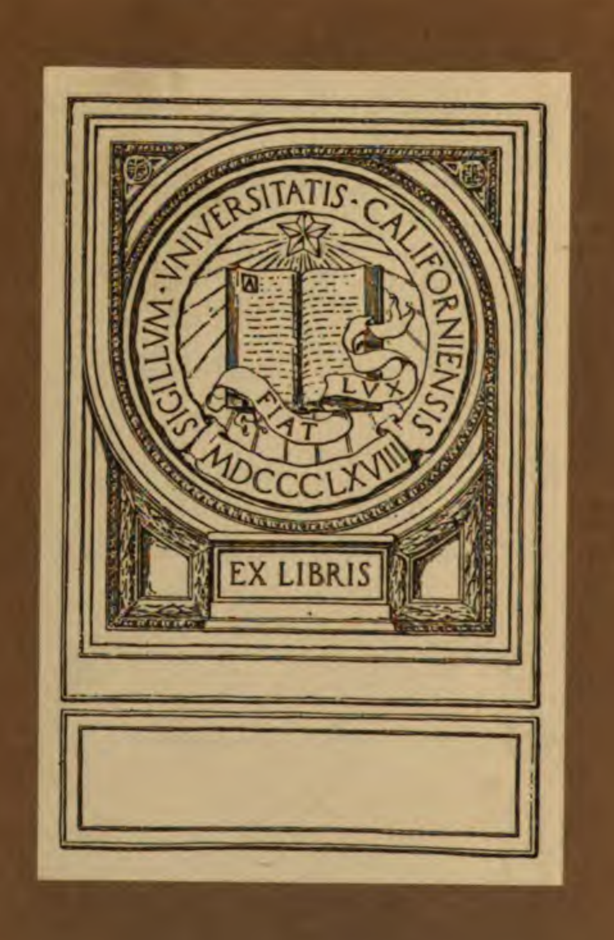
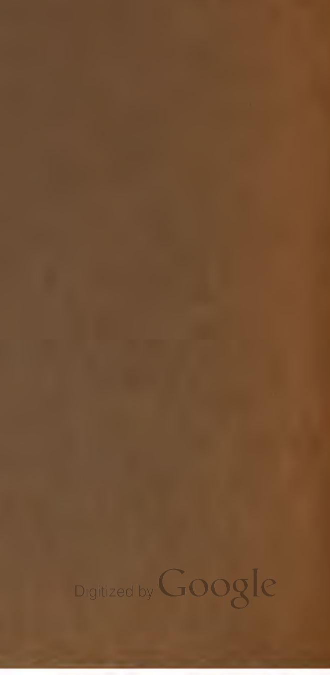



SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS





ABHANDLUNGEN
ZUR PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON BENNO ERDMANN
XXXVI 36-39

DIE METAPHYSIK DES AVERROES

(1198†)

NACH DEM ARABISCHEN ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT

VON

MAX HORTEN

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1912

ABHANDLUNGEN
ZUR
PHILOSOPHIE
UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN
VON
BENNO ERDMANN

SECHSUNDDREISSIGSTES HEFT

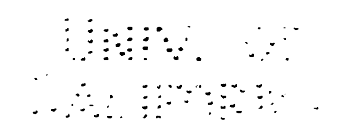
MAX HORTEN

DIE METAPHYSIK DES AVERROES

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1912

DIE METAPHYSIK DES AVERROES

(1198†)



NACH DEM ARABISCHEN ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT

VON

MAX HORTEN

HALLE a. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1912

Vorwort.

Die vorliegende Schrift[1]) des Averroes ist sein Kompendium (kurzer Kommentar) zur Metaphysik des Aristoteles, den Muṣṭafā Ḳabbáni aus Damaskus in Kairo ohne Angabe des Jahres (wohl 1903) nach einer in der Kedivialbibliothek vorhandenen Handschrift veröffentlicht hat. Der Untertitel lautet: „Dieses ist der vierte Teil der Erklärung der Abhandlungen des Aristoteles, verfaſst von dem Philosophen des Islam, dem obersten Richter abul Wal'id Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ruschd aus Andalusien“. Die hier dargebotene Übersetzung bezieht sich ausschlieſslich auf die Ausgabe Ḳabbánis. Sie gibt daher diejenige Texttradition, die das Ms. Ḳabbánis darstellt. Weiterhin bleibt zu untersuchen, 1. ob diese Tradition eine ursprüngliche ist, 2. ob die in hebräischen Übersetzungen vorliegende Lesart identisch, erweitert oder verkürzt ist, 3. wie der Text der lateinischen Übersetzungen sich zu diesen zwei Textzeugen stellt.

Für die jüdische und christliche Philosophie des Mittelalters ist Averroes bekanntlich von groſsem Einfluſs gewesen. Ihr erschien er als der bedeutendste Philosoph unter den Muslimen, eine Vorstellung, die bis in die heutige Zeit hineinreicht. Es wäre daher für die Geschichte des mittelalterlichen Denkens von groſsem Interesse, alle noch erhaltenen und leider

[1]) Sie wurde angekündigt in „Arch. f. Gesch. d. Philosophie“ 1907, Bd. XX, S. 259, Isaak Husik „Philosophical Review“ 1909, vol. XVIII, No. 4, S. 416—428, bes. 418, und Goldziher, Die islamische und jüdische Philosophie in „Die Kultur der Gegenwart“, Teil I, Abteilung V, S. 70, 29 mit den Worten: „Als wahre Überraschung konnte die Ausgabe eines Teiles des arabischen Originals von Averroes' Epitome der Metaphysik gelten, die ein für die ältere (arabische) Literatur eifrig begeisterter Damaszener, Muṣṭafa al Kabānī in Kairo (1903) veröffentlicht hat.“

so schwer zugänglichen Schriften dieses Philosophen aus den arabischen und hebräischen Quellen zugänglich zu machen. In dem kurzen Kommentar zu Aristoteles ist Averroes in der Auffassung nnd Gestaltung des Stoffes selbständiger als in seinem mittleren und grofsen Kommentare zu Aristoteles. Man empfindet deutlich, dafs er eine ihm eigene Idee in abgerundeter Form darstellen will. Den Text des Stagiriten schaltet er daher aus, um sich freier bewegen zu können. Auf Lehren, die ihm vor allem wichtig erscheinen, greift er des öfteren zurück. Die Polemik gegen Avicenna belebt an vielen Punkten die Gedankenführung. Wenn Averroes seinen Weltruf gerade seinen Kommentaren zu Aristoteles verdankt, so ist doch gerade dieser philosophiegeschichtlich vor allem zu beachten, weil der Meister in ihm mehr als in den anderen von seinem Eigensten gibt. Zu einzelnen Punkten der Übersetzung sei noch Folgendes bemerkt.

Averroes bezeichnet die Wissenschaften als „Künste". Zu Anfang habe ich diesen Terminus stehen lassen, um ihn, da er in etwa störte, sodann mit „Disziplinen" und „Wissenschaft" wiederzugeben. Die individuelle Substanz wird nach Aristoteles als „das Objekt des individuellen Hinweises", als das „Dieses da" charakterisiert (almuschār ilehi), wofür der Kürze halber meistens „materielles Individuum" oder ähnliches eingesetzt wurde. Die rein geistige Substanz wird nicht als „dieses da" bezeichnet. Der Terminus „getrennt" (d. h. von der Materie) bedeutet nach Aristoteles und daher auch bei den islamischen Philosophen das Unkörperliche, rein Geistige. „Hier" bezeichnet bei Averroes die sublunarische, „dort" die himmlische, geistige Welt. Der Terminus d̲āt („Wesen") bedeutet sowohl die Substanz als auch die Wesenheit (vgl. die aristotelische *οὐσία*) und wurde den Umständen entsprechend jedesmal wiedergegeben. Weil das Materielle geistig nicht unmittelbar (sondern nur durch Ausscheidung der Materie) erkennbar ist, identifiziert Averroes das Unkörperliche mit dem geistig, begrifflich direkt Erfafsbaren (alma'ḳūl = almufāraḳ). Eine Eigenart des Averroes besteht darin, dafs er mit „Substanzen" (gawâhir, „Perlen", das Kostbarste des Dinges, ebenfalls ein Seitenstück zur *οὐσία*) auch die Wesenheiten bezeichnet. Die Zweideutigkeiten, die daraus entstehen konnten, hat die Über-

setzung durch erklärende Zusätze vermieden. Unter Idee (ratio, logos, manā, vgl. Horten: Razi und Tusi V A. 1) versteht Averroes ein unkörperliches Inhärens, eine qualitative Bestimmung, während er die platonischen Ideen als „getrennte Formen" (formae separatae scilicet a materia), d. h. unkörperliche, geistige Wesensformen (Wesenheiten) bezeichnet (niemals als „Ideen", maánin, manā). Für die nicht univoke Prädikation, die eine äquivoke und analoge sein kann, hat Averroes vielfach nur eine Bezeichnung, die je nach dem Zusammenhang als „äquivok" oder „analog" wiederzugeben ist. Als diese Dinge (z. B. 21, 19) werden die sich uns empirisch darbietenden realen Weltdinge bezeichnet. Es gibt im Arabischen bestimmte Doppelausdrücke oder Paarausdrücke zur Bezeichnung einer einzigen Idee, z. B. Schnelligkeit und Langsamkeit, d. h. Geschwindigkeit, Schwere und Leichtigkeit, d. h. Gewicht, das Früher und Später, d. h. die systematische Ordnung (in der Art der Aussage die praedicatio analoga), auch durch „Ordnung und Proportion" wiedergegeben, das Stärkere und Schwächere, d. h. die Intensitätsunterschiede, das Gröſsere und Kleinere, d. h. die Quantitätsunterschiede, das Mehr und das Geringere, d. h. die Unterschiede in der Masse und Zahl usw. In diesen wurden die „Paarausdrücke" durchschnittlich beibehalten, um der Vorstellungsweise des Originals (auch in seiner Unbeholfenheit) möglichst nahe zu bleiben und nicht zu modernisieren. Zu Einzelheiten noch Folgendes: 41, 14 ist nach den errata zu übersetzen „während er eine umgebende, kreisförmige Linie bleibt". 58, 14 statt „Da" ist es näherliegend „Folglich ist es" usw. einzusetzen. 58, 33 sicherlich = innamā. Sonst ist zu ergänzen: entweder dem Genus oder der Art nach ein und dasselbe. Ad 63, 27: Mit Worten drückt man ein abstraktes und dauerndes Wesen im Dinge aus. Dieses soll aber gerade geleugnet werden. 65, 24 aṣābū statt aḫṭaa: „befindet er sich im Irrtum". Der „Verteidiger" ist eventuell Avicenna. 69, 3: Ist das Universelle ein Einzelding, dann kann es nicht prädiziert werden. 69, 30: ... dann sind auch ihre eigenen Behauptungen unwahr. Ihre Lehren können nicht als philosophische bezeichnet werden; denn ... Ad 111, 21: daraus ergäbe sich die Schwierigkeit von 110, 5. 117, 21 wird die Universalität als eine Beziehung bezeichnet. 126 A. 2: Genauer

würde der Nachsatz lauten: „so gelangten sie zur Aufstellung einer causa per se, jedoch in irrtümlicher und falscher Weise". 130, 26: Diese Beziehung bildet die Grundlage für die praedicatio analoga. 136, 22: Kontrarietät ist hier in dem weiteren Sinne der Opposition zu verstehen (vgl. 135, 34). 141, 33: demonstratio circularis steht hier für argumentatio ad hominem. 159, 23: Ohne die Bewegung einer sternlosen Umgebungssphäre ergeben sich nur 37 Bewegungen. 162, 25: Der Gedanke müfste sein: kein einheitliches Zentrum identisch mit dem des Weltalls. 201, 25: Der Text ist lückenhaft wie auch 205, 32 (vgl. 202, 14) wohl zu ergänzen: Auch der Mond kann wie die Sonne nicht mehr oder weniger weit von der Erde entfernt sein.

Als eines der wichtigsten Probleme verfolgt Averroes in dieser Schrift die Stellung der Metaphysik zur Naturwissenschaft. Es lohnt sich diese Frage, die die Ordnung und Kontinuität in dem Aufbau der menschlichen Wissenschaften im Auge hat, näher zu untersuchen. Daher mögen hier die einschlägigen Stellen aufgezählt werden: 1, 14 ff. 2, 20. 3, 5. 17. 20 ff. 4, 3. 9. 26. 5, 1. 6, 15—7, 13. 8, 4. 7. 23, 24. 25, 34. 29, 16. 38, 19. 25. 39, 1. 34. 40, 10—15. 27. 41, 24. 43, 11 (von den Akzidenzien hat die Metaphysik zu beweisen, dafs sie Akzidenzien sind). 49, 2. 50, 1—38. 52, 15. 18 (ens in quantum est ens). 66, 14. 94, 15. 22—95, 9. 24—26. 101, 8 ff. 102, 1 ff. 112, 10. 119, 27 A. 120, 20—32. 126, 4. 129, 13 f. 38 (das Immaterielle nicht Objekt, sondern Problem). 148, 31—150, 15 (sie untersucht die Kette der Ursachen bis zu den letzten Ursachen, also die geistige Welt bis zu Gott hin, und zwar nicht als Objekt, sondern als Einzelproblem innerhalb des alles umfassenden Objektes der Metaphysik, des Seienden als solchen — 149, 36 —. Damit ist das Immaterielle (vgl. Aristoteles 1026 a. 15—20 und 1064 a. 30—35) in die Metaphysik hineingezogen, was die gewünschte Gelegenheit bietet, dieses Gebiet auch speziell zu behandeln, d. h. wie ein Objekt, das nach allen Hinsichten untersucht wird (vgl. 156, 26), nicht nur wie ein Problem, das man ausschliefslich in einer bestimmten Hinsicht, hier in quantum est ens betrachtet. Dadurch entsteht der bekannte Widerspruch in der Fassung des Objektes der Metaphysik, das das Sein im allgemeinen ohne irgendwelche Einschränkung auf ein bestimmtes Gebiet des Seienden ist,

trotzdem aber in bezug auf das Immaterielle, wie ein Sein im besonderen, ein Ausschnitt des Wirklichen (Gott und die Geisterwelt usw.) gehandhabt wird. 156, 21 (die Metaphysik basiert auf Voraussetzungen der Naturwissenschaft). 156, 27 (in quantum sunt entia = formelles Objekt der Metaphysik). 157, 21—38. 159, 1—4. 165, 15—20. 172, 14. 174, 34.

Die Gedankenwelt des Averroes stellt philosophiegeschichtlich die mannigfachsten Probleme. Zunächst sind die einzelnen Lehren genau zu analysieren. Die Thesis, dafs das Sein kein Akzidens sei, sondern die reale Substanz des Dinges selbst ausmache (sie berührt sich in eigenartiger Weise mit den Gedanken Schirázis 1640 †: die Dinge sind Individua des Seins), ferner die Leugnung der Kontingenz der Welt (vgl. Müller: Averroes 39, 7 ff.) bieten noch viel Rätselhaftes, das aufzuklären ist. Dann sind diese Lehren mit denen des Aristoteles, Avicenna und anderer zu vergleichen. Andere Probleme der Ideenentwicklung liegen zwischen den Zeilen (Methode, unbewufste Voraussetzungen, Argumentationsweisen usw.). Zur Erleichterung solcher Untersuchungen wurde das systematische Inhaltsverzeichnis hinzugeführt.

Dr. Bruno Nardi hat die Autorschaft des Averroes für das vorliegende Werk in Frage gezogen (Rivista di Filosofia Neoscolastica 1911 april e ottobre, 1912 febbraio e aprile: Bruno Nardi: Sigieri di Brabante nella Divina Commedia; Sonderabzug S. 17 A. 2): „Unter den Werken des Averroes findet sich (Venetiis 1560) eine Epitomes in librum metaphysicae Aristotelis, auf die wir die Aufmerksamkeit derer lenken wollen, die sich mit arabischer Philosophie beschäftigen; denn sie scheint uns nicht autentisch zu sein. In ihr werden in der Tat Lehren aufgestellt, die denen des grofsen Kommentars zur Metaphysik diametral entgegengesetzt sind. Obwohl der Autor dieses Kompendiums in sekundären Punkten Avicenna bekämpft, nimmt er doch von ihm die Theorie des Gebers der Formen (dator formarum, des aktiven Intellektes) an, der stufenweisen Emanation der himmlischen Intelligenzen und Sphären und die des intellectus agens. Er findet, dafs die Lösung des Problems des Entstehens und Vergehens, das die Formel ausdrückt: „corpora coelestia sunt causa, ut elementa habeant esse“, den Vorzug besitzt, eine Vermittelung zwischen Plato und Aristoteles

zu sein (media solutio inter viam Aristotelis et viam Platonis). Averroes will jedoch nichts wissen von einem declinare ad opinionem Platonis. Andere Lehren, z. B. die von der Erkenntnis der Individua seitens der reinen Geister und die von der göttlichen Vorsehung — in dieser fühlt man, daſs Averroes sich bemüht, die Philosophie mit den religiösen Überzeugungen in Einklang zu bringen — sind dem Geiste und dem Wortlaute der averroistischen Philosophie konträr. Schlieſslich beginnt das Buch mit einer verdächtigen Formel: „Averroes lehrt", die die unerfahrene Hand eines späteren Schülers verrät. Er wollte Avicenna und Averroes vereinigen und kam schlieſslich soweit, daſs er weder den einen noch den andern mehr verstand."

Zunächst ist zu bemerken, daſs es sehr bedenklich ist, sich auf die lateinischen Übersetzungen des groſsen Kommentars (und anderer Werke des Averroes) zu stützen; denn in diesen findet sich z. B. das Wort iḥdāth, d. h. die zeitliche Schöpfung mit creatio wiedergegeben. Nun leugnet Averroes den iḥdāth, während er die Schöpfung behauptet. Nach den Übersetzungen hat also Averroes die Erschaffung schlechthin geleugnet (durch einen einfachen Übersetzungsfehler), während er sie in der Tat sehr entschieden lehrt. Ein Geber der Formen wird auch in der spekulativen Dogmatik des Averroes (Müller 37, 8) als Beispiel erwähnt, und es scheint dort, daſs diese Lehre dem Averroes nicht unsympathisch ist. An anderen Stellen lehrt er allerdings, daſs Gott der Geber der Formen ist, indem er jede Lebensform absolut neu erschafft (ibid. 44 passim). Die Lehre vom aktiven Intellekte entspricht der des Averroes. Aus einem Widerspruche in den Lehren unseres Philosophen dürfen wir ferner nicht schlieſsen, dieses oder jenes Werk könne ihm nicht zugesprochen werden; denn Averroes scheint sich nicht immer gleich zu bleiben in seinen Thesen. Er bezeichnet z. B. Gott als einen frei Wollenden, indem er die Welt erschafft (Müller 89, 1) und leugnet dann wiederum den freien Willen Gottes für die Erschaffung der Welt als Ganzes (ibid. passim). Gott habe nur einen zeitlich entstehenden freien Willen, während er die Welt von Ewigkeit, also unfrei, erschafft. Ein solcher vielleicht nur scheinbarer und in mangelnder Präzision ligender Widerspruch wird in den Übersetzungen leicht zu einem unlösbaren. Averroes

lehrt z. B. die **Einheit** des materiellen Intellektes und behauptet zugleich das persönliche, individuelle Fortleben nach dem Tode. Er ist sogar der Ansicht (Müller 123, 1), es sei höchst wahrscheinlich, dafs wir nach dem Tode einen Scheinleib, einen verklärten Leib besitzen! Wer kann alle diese Lehren harmonisieren! Bis jetzt ist dies noch keinem gelungen. Nach den Averroisten soll Averroes sogar das persönliche Fortleben geleugnet haben, eine Lehre, die er sonst mit Entsetzen von sich abweist (loc. cit.) und als „Unglauben" brandmarkt. — Dafs Gott die materiellen Individua erkenne, ist eine gut averroistische Lehre,[1]) wenn die Averroisten dies auch bestreiten. Er hat darüber einen eigenen Aufsatz verfafst (Müller 128 ff., vgl. ib. 11, 6), der keinen Zweifel übrig läfst. Auch die Sphärengeister erkennen die Individua der Weltdinge. Schliefslich ist die Einführung des Buches durch die Formel „Averroes lehrt" kein Beweis für die Autorschaft eines Schülers; denn solche Formeln werden in arabischen Handschriften fast regelmäfsig von den Abschreibern vorgesetzt. Der Stil der Epitome stimmt mit dem der „Harmonie zwischen Glauben und Wissen", der „spekulativen Dogmatik" und der „Widerlegung Gazalis" ganz überein, so dafs kein genügender Grund vorhanden ist, von der durch die Handschriften beglaubigten Tradition abzuweichen. Alle Bedenken werden sich freilich erst lösen lassen, wenn die Originale der grofsen Kommentare des Averroes vorliegen. Die lateinischen Übersetzungen des Mittelalters sind nicht genügend zuverlässig, da sie die präzise philosophische Terminologie nicht wiederspiegeln. Aus etwaigen Differenzen in der Lehre wird man eher auf eine Entwicklung der philosophischen Überzeugung bei Averroes schliefsen können und daher ferner auf eine bestimmte Chronologie seiner Schriften als auf eine Verschiedenheit der Autoren jener Werke.

Soll jemals das Ziel erreicht werden, die gesamte Islamphilosophie in einer wissenschaftlichen Gesamtdarstellung zusammenzufassen, dann müssen zunächst möglichst zahlreiche und wertvolle Quellen zugänglich gemacht werden. Erst

---

[1]) Die Lehre von der doppelten Wahrheit hat Averroes eingehend *widerlegt* (Müller 71, 3 unten). Sie ist seinem ganzen Gedankenkreise *durchaus* fremd (trotz aller Averroisten).



wenn dieses erste Stadium der Pionierarbeiten überwunden ist, kann an einen Gesamtüberblick gedacht werden. Von diesem leitenden Gedanken, von dem auch meine früheren Arbeiten getragen wurden,[1]) war auch die vorliegende inspiriert. Bevor eine abschließende Darstellung der ganzen Gedankenfülle des Averroes möglich ist, sind noch manche solcher Vorarbeiten zu leisten. Dem Texte ist die Übersetzung möglichst wörtlich gefolgt, so daß auch die häufigen Weitschweifigkeiten des Averroes wiedergegeben werden. Daher ist es dem Orientalisten sogar als Philologen bis zu einem gewissen Grade möglich zu folgen. Für die sachliche Beurteilung ist natürlich nur der Philosoph kompetent.

Die wesentlichste Frage in dem Systeme des Averroes ist nun die: Nach welchem Grundprinzip gelingt es ihm, sein Weltbild einheitlich zu konstruieren? Den Kontingenzgedanken, der die Systeme eines Farabi und Avicenna charakterisiert, weist er ab. Dadurch begibt er sich der Möglichkeit, das Weltall in derselben großzügigen Weise aufzufassen, wie jene beiden Philosophen. Nach ihnen ist das Dasein der außergöttlichen Dinge nicht mit deren Wesenheit notwendig gegeben.

---

[1]) Die Kritik meiner früheren Arbeiten, die leider meistens von Nichtphilosophen, also von Nichtfachmännern ausging, wurde bei allem Wohlwollen diesem Gedanken nicht gerecht. Man wünschte eine Arbeit über die Islamphilosophie, während nach dem jetzigen Stadium dieser Wissenschaft zunächst ein „Ausgraben" und „Bloßlegen" jener versunkenen Gedankenwelten erforderlich und überhaupt möglich ist. Ferner wurde geäußert: „Jene Spekulationen sind unrichtig. Folglich interessieren sie uns nicht." Antwort: Dann müßte man die gesamte Philosophie des Altertums und Mittelalters (einschließlich der so reizvollen und eigenartigen Indiens) streichen. Der Fehler des Kritikers liegt darin, daß er ein sachliches Urteil fällt, wo nur ein historisches am Platze ist. Gerade je mehr die Gedankendichtungen vergangener Zeiten von der heutigen philosophischen Norm abweichen, um so interessanter sind sie für den Historiker. Aus diesem Grunde ist z. B. die Philosophie des Abu Raschîd, ca. 1068, so äußerst wertvoll bei ihrer durchaus embryonalen Form. Sie bedeutet ein starkes Abweichen von dem, was auch im Islam nach 1100 als Norm gilt, und ist gleichsam ein letztes Aufflackern einer eigenartigen (von Indien stark abhängigen) Geisteswelt, die mit diesem letzten Vertreter als System erlischt. Nur durch deren Kenntnisnahme ist es möglich, die Wege nachzuzeichnen, die der Menschengeist im Kampfe um die Weltanschauung mit kindisch unbeholfenen Schritten tastend gegangen ist.

Beide sind realiter verschieden, d. h. die Dinge sind erschaffbar und kontingent. Das Dasein müssen sie von einer äufseren Ursache empfangen. Das Weltganze stellt demnach in dieser grofsartigen Gedankendichtung einen Strom des Seins dar, der von der Urquelle alles Seins auf die kontingenten Wesenheiten der Dinge emaniert. Wenn Averroes diesen Gedanken abweist, mufs er ein anderes Prinzip suchen, das seiner Weltanschauung ein einheitliches Gepräge gibt. Dieses ist das bekannte: In jeder Kategorie des Seins ist das per se in ihr Vorhandene das erste und die Ursache von allem per accidens in ihr Seienden.[1]) Als Beispiel verwendet Averroes das Feuer und das Heifse. Das Feuer ist per se heifs, die heifsen Dinge per accidens. Diese müssen also durch das in ihnen enthaltene Feuer heifs werden. Dieses verursacht ihre Hitze. Durch dieses bekannte Prinzip gelangt Averroes naturgemäfs zunächst nur dazu, die einzelnen Kategorien des Wirklichen einheitlich und systematisch zu gestalten. In seiner weiteren Anwendung auf das Weltall als Ganzes wird es aber zu einem Grundprinzip der Weltanschauung, das das ganze Weltbild einheitlich konstruiert und gestaltet; denn in jeder der vier Ursachen mufs ein primum et per se vorhanden sein. In den drei[2]) Ursachen, die eine Entelechie bedeuten, ist das

---

[1]) Vgl. Aristoteles 198a 8. 1065b 2. 1061a 2 (Beispiel der Gesundheit und des Gesunden). Thomas s. th. I—II 10, 1 c. In omnibus autem ea, quae non per se (sed per accidens) insunt, reducuntur in aliquid, quod per se inest sicut in principium. IV distinct. VIII qu. 1 art. 1 c Ende: omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se sicut patet de accidente et substantia. Periherm. lect. 14 medio. II dist. 26, 2 art. 2. s. th. I—II 75, 1 c: omnis causa per accidens reducitur ad causam per se. Metaph. 7 lect. 1 medio. Der Grundgedanke ist der in den analogice prädizierten Dingen. Diese bilden eine systematische Ordnung, je nachdem sie dem „per se“ in dieser Kategorie näher stehen. Durch dieses tragen sie die Bestimmtheit dieser Kategorie. Die Gesundheit, dies ist das Schulbeispiel, wird per se von der Mischung der Säfte des Körpers ausgesagt, per accidens von der Speise, die nur mit Hinsicht auf das per se Gesunde (und „durch“ dasselbe) als gesund bezeichnet wird. Vgl. hier 107, 14—30. 117, 29—118, 10. 120, 5 ff. 124, 30. 126, 23 f. A. 2—127, 19. 34—128, 3. 16—129, 5. 30. 133, 8—19. 134, 21. 146, 13—18. 148, 33—149, 8. 169, 37—170, 2. 18—31. 171, 22—23. 173, 5—16. 183, 30—184, 9. 38—185, 22. 186, 1—24. 197, 23—198, 2.

[2]) Gazali will auch die vierte Ursache, die Materie (das Substrat) auf Gott zurückführen; denn alle Ursachen müfsten bei Gott endigen.

„per se" Gott. Dieser ist also die Wirk-, Formal- und Zweckursache per se, ferner der Wahre und Gute per se. Alles in der Welt, das sich als eine der genannten Ursachen betätigt, kann also nur durch Gott so tätig sein, wie auch alles aufsergöttliche Wahre und Gute nur durch Gott wahr und gut ist (ausführlich in Averroes: Widerlegung Gazalis, passim). Gott ist als Wirkursache der erste Beweger. Dieser verleiht per se und intentione prima den Sphären die Bewegung, nicht das Sein. Weil nun aber die Bewegung den Sphären wesentlich ist, verleiht Gott ihnen per accidens, concomitanter durch die Bewegung das Sein, er „bringt" (educit) sie aus dem Nichtsein zum Dasein (Averroes: Widerlegung Gazalis 42, 4. 46, 12. 67, 5 unten, ed. Kairo 1901). Auf diesem Umwege gelangt Averroes trotz seiner Leugnung der Kontingenz — sind die aufsergöttlichen Dinge nicht kontingent, dann sind sie eigentlich nicht erschaffbar, da sie das Sein aus sich besitzen — zu dem Begriff der eigentlichen Schöpfung. Gott erschafft die Dinge ex nihilo. Er ist nicht nur der Weltbildner. Eine Einheitlichkeit kann man daher dem Weltbau des Averroes nicht absprechen. Sie ist aber nicht so tiefgehend, das Sein der Dinge nicht so tief erfassend wie die Einheit, die die Seinsemanation dem Weltall Avicennas und Farabis verleiht.

Es gereicht mir zu besonderer Freude, meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Geheimen Regierungsrat Professor Dr. Benno Erdmann für seine stets hilfsbereite Freundlichkeit und sein selbstloses Entgegenkommen auch an dieser Stelle meinen aufrichtigsten Dank auszusprechen.

In keiner derselben gebe es ein regressus in infinitum. Gott müsse also aus Substrat und Akzidenzien bestehen. Es wird dem Averroes leicht, dieses zu widerlegen (vgl. Horten, Die Hauptlehren des Averroes; Bonn, Marcus u. Weber, 1913).

Bonn, den 2. Oktober 1912.

Dr. Max Horten.

Das Buch der Metaphysik des Averroes.

Einleitung.

Unser Zweck bei dieser Abhandlung ist der, die wissenschaftlichen Lehren aus den Abhandlungen des Aristoteles, die in seinem Buche über die Metaphysik niedergelegt sind, zusammenzutragen, so wie wir es bereits unserer Gewohnheit folgend in den vorhergehenden Büchern über Logik und Naturwissenschaften getan haben. Daher beginnen wir, indem wir über den Zweck dieser Wissenschaft, ihren Nutzen, ihre Teile, ihre Rangstufe und ihre Beziehungen „Bericht erstatten".[1]) Kurz, wir beginnen mit denjenigen Gegenständen, deren Klarstellung nützlicherweise vorausgeschickt wird, wenn man in diese „Kunst"[2]) eintritt und ihr Studium beginnt.

Wir lehren also: es wurde bereits an einem anderen Orte gesagt, dafs die „Künste" und Wissenschaften verschiedene Klassen[3]) bilden. Sie sind entweder theoretische Disziplinen („Künste") — das Ziel dieser ist die reine Wissenschaft für sich — oder praktische. In ihr ist die Kenntnis nur auf die Handlungen wie auf ihr Ziel gerichtet. Oder es sind Disziplinen („Künste"), die diesen beiden genannten dienen und ihnen untergeordnet sind: die Disziplinen der Logik. Ferner wurde in dem Buche über den demonstrativen Beweis

---

[1]) Mit diesem Ausdruck scheint Averroes sagen zu wollen, dafs er über die Lehre des Aristoteles nur referieren will. Dabei fliefsen ihm seine eigenen Lehren naturgemäfs unbemerkt unter.

[2]) Den Ausdruck „Kunst" verwenden die Philosophen in dem Sinne von Disziplin des Geistes, Schulung des Denkens, Wissenschaft.

[3]) Die „Klassen" und „Gruppen" unterscheiden sich dadurch von den eigentlichen Arten, dafs letztere durch spezifische Differenzen gebildet werden, erstere durch sekundäre Bestimmungen.

gelehrt, dafs die theoretischen Disziplinen zwei Gruppen, eine universelle und eine partikuläre darstellen. Die universelle Gruppe betrachtet das Seiende im absoluten Sinne und die wesentlichen Akzidenzien desselben. Auf diese Weise ergeben sich also drei Gruppen: die Disziplinen der Dialektik, Sophistik und diese, mit der wir uns hier beschäftigen (die Metaphysik).[1] Die partikuläre Gruppe der Wissenschaften betrachtet das Seiende in einem gewissen Zustande (also das individuelle Seiende). Es wurde ferner in den Darlegungen jener anderen Wissenschaft (der Lehre von dem demonstrativen Beweise) gezeigt, dafs die partikulären Wissenschaften nur zwei Klassen bilden, die Naturwissenschaft — diese ist jene Disziplin, die das veränderliche Sein betrachtet — und die Mathematik. Diese erforscht die von der Materie befreite Quantität. Alles dieses wurde in dem Buche über den Beweis (der zweiten Analytik) als Postulat aufgestellt (das an anderem Orte bewiesen werden sollte). Wir müssen dieses daher hier betrachten (da es der Metaphysik obliegt, den Beweis dafür zu erbringen).

Daher lehren wir: die Einteilung dieser theoretischen Disziplinen in die drei erwähnten Teile ist etwas, das sich notwendig ergibt („einstellt"), weil auch die existierenden Dinge selbst (die Objekte) in die gleichen drei Gruppen zerfallen. Wenn du nämlich die existierenden Dinge einzeln durchgehst, zeigt es sich, dafs einige ihren Bestand nur in der Materie haben. Die Betrachtung dieser Art der existierenden Dinge und ihrer Akzidenzien fafste man zu einer Einheit zusammen. Dieses ist klar für jeden, der sich mit der Naturwissenschaft befafst hat. Ferner stellt sich heraus, dafs bei anderen Dingen die Materie keinen Teil der Definition bildet, selbst wenn dieselben real in der Materie existieren. Dies ist für jeden ersichtlich, der die Mathematik ergründet hat. Die Betrachtung über alle diese Teile und ihre Akzidenzien wurde ebenfalls zu einer Einheit der Wissenschaft zusammengenommen. Da nun in der Naturwissenschaft andere Prinzipien auftauchten

---

[1]) Diese drei befassen sich also nach Averroes mit dem ens in quantum est ens und zwar die Dialektik und Sophistik mit dem ens logicum in quantum est ens, die Metaphysik mit dem ens reale in quantum est ens.

und deutlich wurden, die in keiner Materie sind, noch auch in einem bestimmten und besonderen Zustande (als innividuelle) existieren, die vielmehr in universeller Weise ihr Sein haben, so ist es notwendig, daſs die Betrachtung dieser Prinzipien einer universellen Disziplin zufalle, die über das Sein im allgemeinen nachdenkt. Ferner erkennst du, daſs in unserem Gegenstande (dem Objekte der Wissenschaften) viele universelle Inhalte vorhanden sind, die den sinnlich wahrnehmbaren Dingen gemeinsam mit den sinnlich nicht wahrnehmbaren Dingen zukommen. So verhält sich z. B. die Einheit und Vielheit, die Potenzialität und Aktualität und ähnliche universelle Akzidenzien (des Seienden), kurz, die Dinge, die den sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen infolge und auf Grund der unkörperlichen Dinge anhaften, wie es im Folgenden klar werden wird. Diese und ähnliche Dinge kann keine andere Disziplin als diejenige betrachten, deren Objekt das Sein im allgemeinen ist (Text: „zukommt"). Wenn sich dieses nun so verhält, dann bilden die theoretischen Disziplinen zwei Gruppen, eine universelle und eine partikuläre. Diese partikuläre Gruppe wurde bereits behandelt (in den Naturwissenschaften und der Mathematik). Diejenige, deren Darlegung uns jetzt noch übrig bleibt, ist diese Wissenschaft, deren Zweck, wie erklärt wurde, der ist, das Sein als solches und alle seine Arten (von den universellsten zu den partikuläreren übergehend) zu betrachten, bis sie die Objekte der partikulären Wissenschaften erreicht. Sie betrachtet ferner die wesentlichen Akzidenzien des Seienden und die aufsteigende Kette aller jener Kategorien des Wirklichen, die zu den ersten Ursachen hinführt, und diese sind die unkörperlichen (wörtlich: „getrennten") Substanzen. Aus diesem Grunde verleiht die Metaphysik von allen Ursachen nur die Kenntnis der formalen Ursache, ferner auch die der Zweckursache, die in gewisser Weise Wirkursache ist, d. h. nicht in der Weise, in der man von einer Wirkursache in den veränderlichen Dingen spricht. Denn zu einer Wirkursache auf diesem Gebiete (d. h. im Bereiche der metaphysischen Dinge) gehört es nicht, daſs sie der Wirkung zeitlich vorausgehe. So verhalten sich z. B. die Naturdinge (die zeitlich aufeinander folgen). Ebenso wie alles dasjenige, dessen kausale Kenntnis die Naturwissen-

schaft verleiht, nur in Beziehung und nach Mafsgabe der Natur und der Naturdinge erkannt wird, ebenso[1]) verhält sich auch in der Metaphysik die Kausalerklärung der realen Objekte. Sie verleiht diese Erkenntnis der existierenden Dinge nur mit Rücksicht auf die Gottheit und das Göttliche. Jene Dinge sind solche, die nicht in der Materie existieren.

Kurz, der ursprüngliche Zweck des Aristoteles in der Metaphysik besteht nur darin, dafs er die Kenntnis alles desjenigen vermitteln will, was nach der Kenntnis der Naturwissenschaften zur Vollendung des Wissens noch übrigblieb, nämlich des Wissens von den höchsten Ursachen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Der Grund dafür lautet: In der Naturwissenschaft wurden von diesen Problemen nur die beiden höchsten Ursachen, die Materie und der Beweger, erwähnt und erläutert. In dieser Wissenschaft erübrigt es also noch, dafs Aristoteles die formale Ursache der Materie und die wirkende Zweckursache auseinandersetzt. Aristoteles ist dabei der Ansicht, dafs zwischen der Wirkursache (in der der Zweck tätig ist) und dem (rein materiellen) Beweger ein Unterschied zu machen sei. Der Beweger verleiht dem sich bewegenden Gegenstande nur die Bewegung. Die Wirkursache verleiht ihm die Form, durch die die Bewegung existiert. Es ist nun gerade die Metaphysik, der diese Kenntnis besonders zukommt, weil die genannten Dinge, durch deren Betrachtung man zu der Erkenntnis jener Ursachen gelangt, universelle Dinge sind. Diese Erkenntnis wird ferner erreicht, nachdem dasjenige zugegeben[2]) worden ist, was in der Naturwissenschaft deutlichgemacht wurde betreffs der Existenz eines (ersten) Bewegers, der nicht in einer Materie existiert. Was nun die Materialursache und den ersten Beweger angeht, so wurden dort, d. h. in der Naturwissenschaft, verschiedene Prämissen aufgestellt, aus denen man die Kenntnis beider erlangen kann. In einer anderen als der Naturwissenschaft ist die

---

[1]) Diese beiden Wissensgebiete lassen sich insofern vergleichen, als beide nur in einer gewissen Hinsicht eine Kausalerklärung geben wollen. Jedes Gebiet ist scharf abgegrenzt: die „Natur" (Physis) und das „Übernatürliche".

[2]) Auch aus diesem Grunde wird die „Physik" von der Metaphysik vorausgesetzt.

genauere und einzelne Darlegung dieser Probleme nicht einmal möglich, besonders die der bewegenden Ursache (da zu diesem Zwecke physische Materialien erforderlich sind; in der geistigen Welt ist keine räumliche Bewegung denkbar).

Was nun die Beweise angeht, die Avicenna (Metaphys. Abh. VIII) verwendet, um die Existenz eines ersten Prinzips des Seins in dieser Wissenschaft (der Metaphysik) darzutun, so sind dieselben nur topische Beweise, die ihrem ganzen Inhalte nach nicht gültig sind Sie verleihen ferner die Kenntnis keines Dinges im einzelnen. Du hast dieses bereits aus den Antinomien erkannt, mit denen Gazáli in seinem Buche „Der innere Widerspruch der griechischen Philosophen" Avicenna entgegentritt. Aus diesem Grunde gibt der Metaphysiker, wie wir dargelegt haben, die Existenz des ersten Prinzips des Seins auf Grund der Naturwissenschaft als bewiesen zu. Er erörtert nur die Art und Weise und Hinsicht, in der jenes erste Prinzip bewegt, wie du auch die Existenz der bestimmten Anzahl bewegender Prinzipien auf Grund der mathematischen Astronomie voraussetzest. Dasjenige, was in der Naturwissenschaft über die Existenz der unkörperlichen Prinzipien aufgestellt wurde, ist nicht etwa ein Kapitel der Metaphysik, wie Avicenna meinte.[1]) Diese Thesen sind vielmehr für diese Wissenschaft etwas Denknotwendiges, da sie jene Erkenntnisse nach Art von postulierten Voraussetzungen und Fundamenten verwendet. Diese Betrachtungsweise ist dabei ein Teil der Objekte der Metaphysik (und wird daher von ihr vorausgesetzt).

Daher ist es also klar, was der Zweck (das formale Objekt) dieser Wissenschaft ist und welches ihre Objekte und Teile sind. Wir finden diesen Zweck in allen Abhandlungen des Aristoteles indistinkterweise wieder. Trotzdem läfst er sich restlos in drei Teile zerlegen: In dem ersten betrachtet Aristoteles die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, insofern sie existieren (denn das Sein als solches ist das formale Objekt der Metaphysik). Er betrachtet alle ihre Gattungen, nämlich die zehn Kategorieen, und ferner alle Akzidenzien dieser Gattungen. Diese Probleme werden auf die ersten (unkörper-

[1]) Die Metaphysik würde sonst die Existenz ihres eigenen Objektes beweisen wollen, wenn der Gottesbeweis ein Kapitel der Metaphysik wäre.

lichen, metaphysischen) *Prinzipien* zurückgeführt, insoweit dieses in dem *ersten* Teile möglich ist. In dem zweiten betrachtet er die Prinzipien der *Substanz*, nämlich die unkörperlichen Dinge.

Er definiert, welche Art der Existenz ihnen zukommt und wie sie in Beziehung zu dem ersten Prinzip des Seins, zu Gott, stehen. Er bestimmt sodann die Eigenschaften und Tätigkeiten, die Gott speziell zukommen und legt die Beziehung der übrigen Dinge der Welt zu ihm dar. Dieser Teil der Metaphysik beweist ferner, daſs Gott die höchste Vollendung (*Entelechie*) ist, die erste *Wesensform*, die erste *Wirkursache*. Er erörtert ferner die übrigen Eigenschaften, die den unkörperlichen Substanzen *einzeln* eignen, und auch solche, die mehreren von ihnen zugleich angehören.

In dem dritten Teile betrachtet er die Postulate der partikulären Wissenschaften und beseitigt die Irrtümer, die von den älteren (vorsokratischen) Philosophen aufgestellt wurden. Sie betreffen die *Logik* und die beiden partikularen Disziplinen, die *Naturwissenschaft* und *Mathematik*. Diese Verteilung des Stoffes verhält sich so, weil die Einzelwissenschaften die *Prinzipien* ihrer Wissenschaft nicht beweisen, noch auch den Irrtum, der sich in ihren Bereich einschleicht, entfernen können. So wurde es in dem Buche über den demonstrativen Beweis klargelegt. Die Disziplin, die sich mit diesen Fragen beschäftigt, muſs eine *universelle* sein, und zwar entweder *diese* (die Metaphysik) oder die Dialektik. Jedoch verhält sich letztere so, daſs sie jene Ansichten nur durch allgemein anerkannte Grundsätze (des sensus communis) widerlegt, bei denen man nicht sicher ist, daſs sie keinen Irrtum enthalten.

Die Metaphysik widerlegt jene Irrtümer aber mit „wahren“, absolut sicheren Prinzipien. Diesen kann es in *akzidenteller* Weise zukommen, daſs sie „allgemein anerkannt“ (d. h. nur vom sensus communis diktiert und daher scheinbar unsicher) sind. Die Dialektik beweist also nur aus *relativ* sicheren Voraussetzungen. Aus diesem Grunde gehört es zum Wesen der Metaphysik, daſs sie die ersten Prinzipien der Einzelwissenschaften (wörtlich: der partikulären „Künste“) richtig stellt. Daraus wurde zugleich klar, daſs die *notwendigen* (wesentlichen) Teile der Metaphysik nur die ersten

zwei Teile sind. Der dritte ist nur zur Vervollständigung hinzugefügt. (Er ist nur dann erforderlich, wenn in den partikulären Wissenschaften Irrtümer aufgestellt worden sind.) Denn die Existenz der meisten Postulate der Einzelwissenschaften und die *Art* ihrer Existenz sind Dinge, die in sich selbst evident sind. Ein Irrtum ist betreffs dieser nur von den ältesten Philosophen aufgestellt worden. Daher gehört es nicht zum Wesen, sondern nur zur *Vollendung* der Wissenschaft von jenen Dingen, dafs man diese Sophismen und Irrtümer aufklärt und richtigstellt. Ebenso gehört auch die Lösung der Zweifel betreffs eines Dinges (wie ein Akzidens) zu der *vollkommenen* Erkenntnis desselben, nachdem man dessen *Substanz* (Wesenheit) bereits erkannt hat.

Unsere Ansicht geht jedoch dahin, dieses Buch in fünf Abhandlungen zu zerlegen. In der ersten erwähnen wir das *Objekt*, mit dem wir uns beschäftigen, und erklären die Ausdrücke, die in dieser Disziplin gebräuchlich sind. In der zweiten besprechen wir die Dinge, die sich aus dem ersten Teile dieser Disziplin als *Arten* (des Seienden) ergeben, in der dritten die *universellen Akzidenzien* dieser Arten, in der vierten die Lehre von den Problemen des zweiten Teiles dieser Wissenschaft (den Prinzipien der Substanz). Die fünfte enthält schliefslich das, was (nach Aristoteles) der dritte Teil darzulegen hat (die *Postulate* der Einzelwissenschaften).

Der *Nutzen* dieser Wissenschaft ist nach Art des Nutzens der spekulativen Kenntnisse zu beurteilen. Dieses wurde bereits in der Psychologie dargelegt. Dort wurde ausgeführt, dafs der Zweck der spekulativen Wissenschaften die *Vollendung* (Entelechie eines potentiell Vorhandenen) der vernünftigen Seele sei, so dafs sie durch diese Erkenntnisse ihre letzte (d. h. höchste) Vollkommenheit erreicht (die die *ganze* Potenzialität der Seele zur Aktualität macht). Wenn jedoch der Nutzen dieser Wissenschaft ähnlich dem Nutzen der spekulativen Wissenschaften im allgemeinen ist, so gehört sie doch in diesem Punkte zu den edelsten und vollkommensten in betreff der Rangstufe; denn sie verhält sich zu den übrigen spekulativen Wissenschaften, wie ihr *Endzweck* und ihre *Vollendung*. Durch die Kenntnis der Metaphysik wird nämlich die Kenntnis der existierenden Dinge nach ihren *höchsten Ursachen* erreicht, und dieses ist das-

jenige, was das menschliche Wissen schliefslich erreichen will. Ferner: die Einzelwissenschaften gelangen nur durch die Metaphysik zur Vollendung, da ja die Metaphysik diejenige Wissenschaft ist, die die Prinzipien der Einzelwissenschaften richtigstellt und den Irrtum, der in jene sich einschliefst, beseitigt, wie wir dargelegt haben.

Was nun die Rangstufe der Metaphysik im Erlernen der Wissenschaften (in der Reihenfolge des Unterrichtes) angeht, so folgt sie auf die Naturwissenschaft. Denn wie wir dargelegt haben, wird von der Metaphysik die Naturwissenschaft wie ein postuliertes[1]) Prinzip verwendet in bezug auf Dinge, die in jener Wissenschaft (der Naturwissenschaft) bewiesen werden, z. B. die Existenz von Kräften, die nicht in einer Materie sind usw. Es ist sehr naheliegend, dafs diese Wissenschaft nur aus dem Grunde Metaphysik genannt wird, weil sie nach der Physik erlernt wird, also auf Grund ihrer Rangstufe in dem Erlernen der Wissenschaften. Abgesehen von dieser Betrachtungsweise geht sie dem Sein nach allem anderen voraus und deshalb wurde sie auch die erste Philosophie genannt.

Aus dieser Darlegung ist also zugleich der Zweck der Metaphysik, ihre Teile, ihr Nutzen, ihre Beziehungen (zu den Einzelwissenschaften), ihre Rangstufe und die Bedeutung ihres Namens klar geworden. Die Arten des Erlernens und die Methode, die in ihr zur Verwendung kommen, sind dieselben wie in den übrigen Wissenschaften. Die Arten der in ihr gebräuchlichen Beweise sind ebenfalls (wie in den anderen Wissenschaften) meistens induktive Beweise (Schlüsse aus Indizien); denn in der Metaphysik beweisen wir immer nur, indem wir von den Dingen, die für unser subjektives Erkennen am deutlichsten sind, ausgehen und auf Gegenstände „hinweisen“ (schliefsen), die der Natur nach (in sich) bekannter sind. Wie jedoch bereits gesagt wurde, ist der edelste Teil der Metaphysik eine Summe von Dingen, die entweder in sich evident oder doch nahezu evident sind, oder die in der Naturwissenschaft evident gemacht wurden. Da nun alles, was wir

---

[1]) Der Beweis eines Postulates folgt aber auf die Wissenschaft, die das Postulat aufgestellt hat.

in dieser Wissenschaft beabsichtigen, vom ersten bis zum letzten klar geworden ist, wollen wir nun jedes einzelne Ding in dem ersten Teile dieser Wissenschaft besprechen. Vorerst wollen wir jedoch darlegen, in wievielfacher Bedeutung die Namen verwandt werden, die die Objekte und die Teile der Objekte dieser Wissenschaft bezeichnen. Auf diese Weise werden die Objekte und ihre Teile für unsere Betrachtung vorbereitet, die jedes einzelne in ihnen untersuchen will.

Abhandlung I.

Kapitel I. Das Seiende.

Daher lehren wir: Der Terminus „das Seiende" wird in vielfacher Bedeutung gebraucht. Zuerst bezeichnet er jede einzelne der zehn Kategorien. Daher ist dieser Ausdruck ein solcher, der in einer gewissen Ordnung und Proportion von den Dingen prädiziert wird (also analogice), nicht ein solcher, der aequivoce oder univoce gilt. Das Seiende wird also von dem Wahren gebraucht. Dieses ist ein Inhalt, der im Geiste dasselbe darstellt wie in der Aufsenwelt (so dafs also diese beiden ordines parallel und kongruent sind). So fragen wir: Ist die Natur real existierend und ist das Leere (eine Privatio) real? Das Seiende wird ferner von demjenigen ausgesagt, das eine Wesenheit und eine Substanz aufserhalb des Geistes besitzt, sei es nun, dafs diese Wesenheit begrifflich vorgestellt wird oder nicht. Daher kommt es den zehn Kategorien gemeinsam zu, dafs von ihnen das Sein in diesen beiden Bedeutungen (der ontologischen und logischen) ausgesagt wird. Die eine derselben bezeichnet die Kategorien als solche, die Wesenheiten aufserhalb des Verstandes besitzen, die zweite als die Begriffe von diesen Wesenheiten. Aus diesem Grunde bedeutet der Ausdruck „das Seiende" schliefslich nur diese beiden Bedeutungen, d. h. das Wahre (das Sein im Verstande) und dasjenige, das aufserhalb des Geistes existiert (also das logische und ontologische Sein).

Das per accidens Seiende ist in dem Einzeldinge (der realen Substanz) begrifflich nicht denkbar; denn die Substanz des Dinges und seine Wesenheit können nicht per accidens

sein (sondern nur per se). Das Seiende per accidens läſst sich begrifflich nur denken in der Beziehung (die Relation ist etwas Subjektives und Akzidentelles) der realen Dinge zueinander. Wir können nämlich zwei Dinge miteinander vergleichen. Aus dieser Beziehung kann sich ergeben, daſs das eine sich in der Wesenheit des anderen befindet; wie z. B. das Zentrum im Kreise oder wie der Umstand, daſs zwei rechte Winkel der Summe der Winkel des Dreiecks gleich sind (in der Wesenheit des Dreiecks). Oder es verhält sich die Sachlage so, daſs jedes von beiden (Reziproka) in der Wesenheit des anderen vorhanden ist, z. B. in der Relation zwischen Vater und Sohn. Dann sagt man von beiden, daſs sie per se existieren (da sie zur Wesenheit der betreffenden Dinge gehören). Tritt dieses aber nicht ein und zwar nicht einmal in der Wesenheit eines einzigen von beiden, daſs sie in dem anderen existiert, so sagt man: jenes existiert per accidens. So sagen wir, der Architekt spielt die Zither und der Arzt besitzt eine weiſse Farbe (das Spielen und die weiſse Farbe verhalten sich akzidentell zu ihren Subjekten).

Manchmal verwendet man den Ausdruck des Seienden zur Bezeichnung der Beziehung der Ähnlichkeit, die das Unbekannte (das zu Bestimmende und Erschlieſsende) mit dem, was im Geiste vorausgesetzt ist (den Prämissen) verbindet, und ferner der Ausdrücke, die auf diese Beziehung (der Konsequenz) hinweisen, sei es, daſs diese Verbindung auf Grund einer Affirmation oder Negation besteht, und sei es, daſs sie wahr oder falsch sei, per se oder per accidens. Dieses sind die bekanntesten Bedeutungen, in denen der Ausdruck des Seienden in der griechischen Philosophie Verwendung findet. Dieser Ausdruck gehört zu denjenigen, die aus anderen Gebieten (als wissenschaftlicher Terminus) entlehnt sind; denn der Begriff, der bei der groſsen Menge mit dem Worte „das Seiende“ (wörtlich: das Gefundene) bezeichnet wird, ist verschieden von dem hier gebrauchten. Bei der groſsen Menge bezeichnet er nur ein Verhältnis (einen Zustand) in dem Dinge. So sagen die Leute: Das sich von der Herde verirrt habende Tier wurde aufgefunden. (Philosophisch bedeutet derselbe Ausdruck: es existierte.) Nach der Redeweise der Leute bezeichnet dieses nur eine Bestimmung in einem Substrate,

ohne dafs dieselbe näher bestimmt würde (also eine undefinierbare, unklare Bestimmung). Daher waren einige der Ansicht, dafs der Ausdruck „das Seiende“ auf ein Akzidens des Dinges nicht auf seine Substanz hindeutet; denn nach der Redeweise der grofsen Menge ist das Seiende ein abgeleiteter Ausdruck (und die abgeleitete Redeweise bezeichnet nur akzidentelle Verhältnisse). Auf diese Bedeutungen wollen wir jedoch unser Augenmerk nicht richten. Der Ausdruck des Seienden mufs vielmehr in der Metaphysik, wenn wir mit demselben das Wesen (die Substanz) selbst bezeichnen wollen, das ausdrücken, was wir auch als „Ding“ und „Wesen“ bezeichnen, kurz, was wir unter den Ausdrücken verstehen, die ursprünglich (per se) etwas bedeuten (nicht per accidens). Aus diesem Grunde denken einige, wie wir erfahren haben, dafs der Ausdruck „das Seiende“, der im absoluten Sinne das Wahre bezeichnet, identisch ist mit dem, der die Substanz bedeutet (das also das Seiende im Sinne des ens logicum identisch sei mit dem Seienden, dafs man von dem ordo realis aussagt). Auch aus diesem Grunde waren viele der Ansicht, dafs das Seiende ein Akzidens sei, indem sie lehrten: Würde der Ausdruck „das Seiende“ die Substanz bezeichnen, dann wäre die Aussage betreffs der Substanz, dafs sie ein Seiendes sei, eine Tautologie (wörtlich: etwas Falsches, ein Widerspruch). Jene befinden sich jedoch in Unwissenheit darüber, dafs das Seiende in der Metaphysik in anderer Weise verwandt wird als dort (d. h. im gewöhnlichen Sprachgebrauche). Ferner, wenn auch das Seiende ein Akzidenz eines Dinges bezeichnete, wie Avicenna es häufig darlegt, so können in diesem Verhältnisse zwei Fälle eintreten. Dieses Akzidens gehört entweder zu den „zweiten Kategorien“ (den fünf logischen) oder zu den „ersten“ (den zehn eigentlichen, realen Kategorien). Gehört es nun zu den „ersten“ (primären) Kategorien, dann mufs es notwendigerweise eine der neun Kategorien (also eines der Akzidenzien) sein. Der Ausdruck „das Seiende“ kann dann nicht von der Substanz und ebensowenig von den übrigen Kategorien des Akzidens gebraucht werden, es sei denn insofern jenen Kategorien diese Kategorie (die des Seienden) zukommt. Dabei müfste also ein einheitliches, gemeinsames Genus der Akzidenzien existieren, das allen zehn Kategorien in gleicher

Weise zukäme. Alles dieses jedoch ist unmöglich und verwerflich (da die Kategorien nicht voneinander prädiziert werden). Aus diesem Grunde ist es nicht zulässig, auf die Frage: „welches ist das Wesen des Dinges?" betreffs jeder einzelnen von den zehn Kategorien, zu antworten: das Seiende. Alles dieses ist in sich evident (da das Sein nicht das Wesen der Kategorien bedeutet).

Andernfalls gehört dieser Begriff zu den Kategorien zweiter Ordnung (den logischen). Diese sind diejenigen Kategorien, deren Existenz nur im Verstande statthat. Dieses ist nicht unmöglich; denn einer von denjenigen Inhalten, die wir als einen solchen aufgezählt haben, der mit dem Namen des Seienden belegt wird, ist eben dieser Begriff (des logisch Wirklichen). Er wird benannt als das logisch Wahre. Jedoch sind diese Bedeutungen und die andere, die auf die individuellen Wesenheiten (den ordo ontologicus) hinweist, voneinander sehr verschieden. Alles dieses ist selbst bei der oberflächlichsten Betrachtung klar. Dieses trifft jedoch jenen „Menschen" Avicenna in vielen seiner Äufserungen, die er aus seinem eigenen Wissen gibt (als seine subjektive Überzeugung, ohne sich auf die alten Philosophen zu stützen).[1]

Die Individualität wird als umfanggleiche (convertibiliter) prädiziert (wörtlich: „indem sie ständig verbunden ist mit") von dem Begriffe, der auch als das Seiende bezeichnet wird (unum et ens convertuntur). Jedoch wird sie nicht von dem logisch Wahren (dem ordo logicus) ausgesagt. Auch dieser Terminus ist ein Ausdruck, der aus volkstümlichen Redeweisen abgeleitet ist; denn nach der Redeweise der grofsen Menge bedeutet er (grammatisch bezeichnet) eine Partikel (die weder Substantiv noch Verbum ist), während sie hier ein Substantiv bezeichnet. Aus diesem Grunde ist die richtige Auffassungsweise derselben, dafs sie den den Substantiven eigenen Zustand („Umstand") wiedergibt, der durch den Artikel (der das Substantiv determiniert) ausgedrückt wird. Davon wurde das Abstraktum (wörtlich: der Infinitiv) in derselben Weise grammatisch abgeleitet wie der Ausdruck Menschheit

[1]) Selbst diese einfachsten Begriffe hat Avicenna mifsverstanden. Dies will Averroes hier in verächtlicher Form ausdrücken.

von Mensch und die Mannestüchtigkeit von Mann.[1]) Jedoch wurde diese Ableitung (der Terminus) nur von einigen Übersetzern (griechischer Schriften) aufgestellt, da sie glaubten, dieser Ausdruck sei weniger dem Irrtum und der falschen Anwendung ausgesetzt als der des Seienden;[2]) denn er hat die Form eines abgeleiteten Ausdruckes (und ein solcher wird nicht so leicht im unrichtigen Sinne verwandt wie ein ursprünglicher).

„Substanz" bezeichnet etwas in ursprünglicher Weise (primo et per se). Ihre verbreitetste Bedeutung ist die des Gegenstandes, der Objekt eines determinierenden Hinweises sein kann (als dieses da) und sich so verhält, daſs er nicht in einem Substrate ist (wie das Akzidens), noch irgendwie von einem solchen ausgesagt wird (wie die substantia secunda, der logische Begriff). Zweitens wird „Substanz" gebraucht von jedem universellen Prädikate (der „logischen Substanz"), das die Wesenheit eines Individuums darlegt („definiert"), sei es nun ein Genus, eine Art oder eine Differenz. Drittens wird „Substanz" von jedem Inhalte gebraucht, der die Wesenheit eines Dinges definiert, welches Ding von den zehn Kategorien es auch immer sei. Aus diesem Grunde sagen die Philosophen: Die Definitionen erklären das Wesen der Dinge (der Substanzen). „Substanz" wird dieser logische Inhalt nur genannt auf Grund der Relation (dieser „zweiten" Substanz zur „ersten", der realen), nicht im absoluten Sinne. Die am meisten bekannte Bedeutung des Terminus „Substanz" ist „das Individuum (das „Dieses da"; Aristoteles: Kategorien, Anfang), das nicht in einem Substrate besteht, noch von einem Substrate ausgesagt wird"; denn es wird allgemein von allen, die sich mit Philosophie befassen, zugestanden, daſs ein solcher Gegenstand Substanz ist. Dann aber müſste ein Inhalt, der die Wesenheit dieses individuellen Dinges definiert, nach der Theorie jener in noch vorzüglicherem Sinne Substanz genannt werden. Derjenige also, der der Ansicht ist, daſs die universellen Bestand-

---

[1]) Der arabische Ausdruck für Individualität entspräche dem deutschen „die Erheit" von dem Pronomen „er" (es), das ein individuell determiniertes Ding bezeichnet.

[2]) Danach muſs „Individualität" ursprünglich als Ersatz für „das Seiende" gebraucht worden sein.

teile des individuellen Dinges (die realen Korrelate der Begriffe) solche sind, die seine *Wesenheit definieren*, ist daher auch der Meinung, daſs diese (universellen Inhalte) im vorzüglichsten Sinne mit dem Namen „dieser (individuellen) Substanz" bezeichnet werden müssen. Wer daher der Meinung ist, die „Körperlichkeit" gebe das Wesen des individuellen Dinges begrifflich wieder und der Bestand der körperlichen Gegenstände beruhe auf Länge, Breite und Tiefe, bezeichnete diese Dimensionen als *Substanzen*. Andere sind der Ansicht, das individuelle Ding sei aus „Teilen, die nicht teilbar sind" (*Atomen*) zusammengesetzt. Diese nannten jene letzteren *Substanzen*. Daher hört man die orthodoxen Theologen unserer Zeit das Atom als die individuelle Substanz bezeichnen. Wieder andere pflichten der Lehre bei, das Individuum bestehe aus nichts anderem als aus einer Materie und einer Wesensform. Für solche ist Wesensform und Materie in vorzüglicherem Sinne geeignet, als Substanz bezeichnet zu werden. Das Gleiche läſst sich von den Lehren betreffs der Materie jedes einzelnen Dinges und seiner Wesensform ausführen.[1] Die Philosophen billigten jedoch allgemein dieses Urteil: „Was die Wesenheit des Individuums definiert, ist in vorzüglicherem Sinne „Substanz" zu nennen als das Individuum selbst"; denn es ist durchaus unmöglich, daſs die ersten Bestandteile der Substanz und ihre Elemente nicht selbst Substanz seien. Das Ding, das nämlich Ursache für ein anderes ist, wird in höherem Sinne als ein solches Ding bezeichnet, für das es Ursache ist. (Die Ursache enthält *in vorzüglicherem Sinne* den Inhalt ihrer Wirkung. Die Wirkung ist in der Ursache eminentiori modo enthalten.) Ein Beispiel dafür lautet: Das Ding, das durch sich selbst (per se) Ursache für die *heiſsen* Gegenstände ist, besitzt im vorzüglichsten Sinne die Eigenschaft der *Hitze*. Aus diesem Grunde bezeichnet keiner der Philosophen das Akzidens, *insofern es Akzidens ist*, als einen (substanziellen) „Teil" und als eine „Substanz", sondern höchstens insofern, als das Akzidens das Wesen der individuellen Substanz, wie man glaubt, erkläre. In diesem Sinne handelten diejenigen, die die

---

[1]) Die letzten konstituierenden Bestandteile müssen im vorzüglichsten Sinne *Substanzen* genannt werden.

Dimensionen (die doch Akzidenzien sind) als Substanzen bezeichneten. Wenn sich dieses nun so verhält, ist folgendes klar: Wenn bewiesen ist, dafs ein „getrenntes“ (unkörperliches) Seiende existiert, das zugleich die Ursache für das Sein dieser individuellen (irdischen) Substanz ist, dann verdient diese im vorzüglichsten Sinne den Namen Substanz. Aus diesem Grunde nannte Aristotoles die unkörperlichen Geister Substanzen.

Nach der Ansicht derer, die sich mit Philosophie befassen (ohne wirkliche Philosophen zu sein), ist auch dieser Ausdruck „Substanz“ von der Redeweise des Volkes übertragen. In dieser bezeichnet er die Perlen, d. h. die „Steine“, die besonders kostbar sind. Die Ähnlichkeit, die zwischen beiden Benennungen statthat, besteht in Folgendem. Diese Perlen werden nur deshalb als „Substanzen“ (Perlen) bezeichnet, weil sie in Vergleich zu den übrigen Gütern des Erwerbs besonders edel und kostbar sind. Zugleich ist die Kategorie der Substanz vorzüglicher und edler, als die übrigen Kategorien. Daher wurden sie als Perlen (Substanz) bezeichnet.

Akzidens bezeichnet den Inhalt, der von dem individuellen Dinge, das nicht in einem Substrate existiert (der Substanz), nicht das Wesen (sondern sekundäre, hinzukommende Momente) bedeutet. Es zerfällt in zwei Arten. Die eine bezeichnet von irgendeinem Dinge nicht das Wesen (das universeller Natur ist), während es zugleich die Individualität dieses Dinges ist. Die zweite (das universelle Akzidens) läfst die Wesenheit des Dinges aus seiner Individualität erkennen. Dieses ist sein universeller Bestandteil. Der Name des Akzidens ist von Ausdrucksweisen des Volkes hergenommen. Akzidens bezeichnet dasjenige, was schnell vergänglich ist. Es wird kurz und allgemein in die neun Kategorien eingeteilt: Quantität, Qualität, Relation, Wo, Wann, Lage, habere, agere und pati. In dem Buche der Kategorien hast du die Bedeutung dieser Ausdrücke bereits kennengelernt.

Quantität bezeichnet alles, was durch einen seiner Teile (als Mafseinheit) mefsbar ist. Sie wird in ursprünglicher und eigentlicher Weise nur von der Zahl ausgesagt, in zeiter Linie von den übrigen Genera, die ich dort (in der Kategorienlehre) aufgezähtt habe. Einige Prädikationsarten der Quantität sind wesentlich (per se et primo), andere per accidens. Die wesent-

lichen sind z. B. die Zahl und die übrigen Arten, die ich aufgezählt habe. Per accidens wird die Quantität z. B. von der weifsen und schwarzen Farbe ausgesagt. Beiden haftet die Eigenschaft an, mefsbar zu sein auf Grund des Umstandes, dafs sie sich in einem quantitativ Ausgedehnten befinden. Das quantum per se kommt manchmal einem Dinge in ursprünglicher Weise zu, z. B. die Mefsbarkeit der Zahl und der Gröfse; manchmal in sekundärer Weise und durch Vermittelung eines anderen. Dies gilt von der Zeit. Sie wird in die Kategorie der Quantität nur auf Grund der Bewegung eingerechnet, die Bewegung ihrerseits auf Grund der Gröfse (so dafs die Zeit zweier Vermittelungen bedarf, um als Quantum zu gelten). Noch weiter entfernt von dem reinen Begriff der Quantität ist der der Schwere und Leichtigkeit, die man zur Kategorie der Quantität rechnet; denn sie sind eigentlich Qualitäten, können jedoch per accidens gemessen werden, insofern sie beide in einem Quantitativen sind. Diesem Verhältnisse stehen die übrigen Qualitäten nahe, die in quantitativen Substraten vorkommen, z. B. das Grofse und Kleine, das Enge und Breite und das Tiefe. Sie verhalten sich freilich wie Qualitäten, werden jedoch zur Quantität gezählt, weil sie (primo et per se) in ursprünglicher und unvermittelter Weise sich in quantitativ ausgedehnten Substanzen befinden.

Die Qualität wird vielfach von keinem weiteren Begriff ausgesagt, als in dem Buche der Kategorien dargelegt wurde. Der Grund dafür ist der, weil die Qualität von den vier genera ausgesagt wird, die ich dort aufgezählt habe (es sind dispositio — habitus, passio — patibilis qualitas, potentia — impotentia, forma — figura). Manchmal wird sie von den spezifischen Wesensformen, z. B. der menschlichen oder tierischen Natur ausgesagt. Einige Qualitäten inhaerieren der Substanz per se, habitus und dispositio. Andere befinden sich in derselben durch Vermittelung einer anderen Kategorie, z. B. die Gestalt. Sie inhaeriert der Substanz nur durch Vermittelung der Quantität.

Die Relation haftet allen zehn Kategorien an. Sie befindet sich z. B. in der Kategorie der Substanz wie Vaterschaft und Sohnschaft und das Wesensverwandte, in der Quantität: das Doppelte und Halbe und Gleichgrofse, in der Qualität: das

Ähnliche, das Wissen und das Gewufste, in dem Wo: das Räumliche und der Raum, in dem Wann: das Früher und Später, in der Lage: das Rechte und Linke, in dem agere und pati: der Handelnde und sein Objekt. Der Unterschied zwischen diesen fünf (zu erwarten acht) Arten, die durch eine Beziehung ihren Bestand haben (d. h. solche Relationen, die durch Vermittelung einer anderen Kategorie relativa sind) und der eigentlichen Relation (die selbst eine eigene Kategorie ist), die ebenfalls durch eine Beziehung existiert, ist folgender. Die Beziehung, die sich in der Relation befindet, ist eine Beziehung zweier Dinge, bei denen das Wesen jedes einzelnen von beiden in Beziehung zu dem zweiten prädiziert wird, z. B. (die bilaterale und reziproke Relation von) Vaterschaft und Sohnschaft. Die Beziehung (die uneigentliche Relation), die sich in dem Wo, dem Wann und den übrigen Kategorien vorfindet, verhält sich dagegen nur so, dafs das Wesen eines einzelnen beider termini der Relation mit Hinsicht auf den zweiten terminus ausgesagt wird (— eine unilaterale Relation). Als Beispiel dafür diene: das Wo (der Ort) ist, wie gesagt wurde, eine Beziehung des Körpers zum Raum. Nun aber ist in der Definition des Raumes der Körper notwendigerweise einbegriffen (da der Raum die Oberfläche des umgebenden Körpers ist). Jedoch ist es umgekehrt nicht notwendig, in die Definition des Körpers den Begriff des Raumes aufzunehmen. Der Körper ist also nicht terminus der eigentlichen (bilateralen) Relation. Fafst man ihn aber, insofern er Räumlichkeit besitzt, dann haftet ihm die eigentliche Relation an, da das Räumliche ebenso terminus der Relation des Raumes ist, wie der Raum. Es liegen also zwei Termini einer bilateralen Relation vor. Diese Kategorie (vielleicht Beziehung zu lesen) ist also in gewisser Hinsicht ein Teil der Kategorie der eigentlichen Relation. Ebenso verhalten sich die übrigen Kategorien der Beziehungen (die im gewissen Sinne als eigentliche Relationen gelten können).

Kurz, die Kategorie der Relationen ist entweder Akzidens der entia relata, die per se in Relation stehen, nicht durch Vermittlung eines anderen Dinges, z. B. Vaterschaft und Sohnschaft, das Rechte und Linke, oder sie haftet einem Dinge durch Vermittelung einer anderen Kategorie an, z. B. der des Handelnden und seiner Wirkung. Beiden haftet die Relation

durch Vermittlung der Kategorie des agere und pati an. Manchmal inhaeriert die Relation den übrigen Akzidenzien der Kategorien. So verhält sich die Opposition und die Kontrarietät, habitus und Privation. Diese gehören manchmal zu den ersten und ursprünglichen Kategorien (den realen), manchmal auch zu den sekundären (den logischen). Wie letzteres verhält sich die Relation zwischen Genus und Art (sie ist eine rein logische).

„Wesen“ (Substanz) wird im absoluten Sinne von dem Individuum ausgesagt, das nicht in einem Substrate existiert, noch auch von einem Substrate ausgesagt wird, ohne dafs es jedoch die individuelle Substanz zu sein braucht.[1] Ferner wird „Wesen“ von allem ausgesagt, was dem Individuum dazu dienlich ist, seine Substanz zu erschliefsen und bekanntzumachen (oder: von jedem Teile des Individuums, dessen Substantialität feststeht). Es sind letzteres die universalia der Substanzen (die das Wesen des Individuums erschliefsen und vielfach auch als Substanzen aufgefafst werden). Das Wesen wird ferner ausgesagt von dem Individuum, das[2] in einem Substrate ist, nämlich dem Akzidens und sodann von allem, was das Wesen des Dinges definiert, d. h. den neun Kategorieen und ihren Arten. Der Ausdruck „Wesen“ bezeichnet freilich in vorzüglicherem Sinne die individuelle Substanz (wörtlich: das „Dieses da“), die nicht in einem Substrate ist, und daher ist es entsprechender, dafs derselbe allgemein von dem Gegenstande gebraucht werde, der nicht in einem Substrate ist, noch auch selbst Substrat für irgendein anderes Ding sein kann. Dafs derselbe mit dieser Eigenschaft ausgestattet ist (weder inhaerens noch subiectum inhaesionis zu sein) mufs besonders bewiesen werden. Wenn man den Ausdruck „Wesen des Dinges“ als genitivische Verbindung verwendet, bezeichnet er die Wesenheit des Gegenstandes oder einen Teil derselben.

Der Ausdruck: was durch das Wesen, d. h. „was per se ist“, wird in verschiedener Weise gebraucht. Zunächst bezeichnet er das Individuum, das nicht in einem Substrate ist,

---

[1]) Der arabische Ausdruck bezeichnet auch die universelle Substanz, die Wesenheit. Dann stimmt freilich die gegebene aristotelische Definition (Kategorien 1 b 3—4) nicht mehr.

[2]) Der Text fügt hier „nicht“ hinzu.

nämlich die individuelle Substanz. Er bezeichnet ferner alles, von dem bekannt ist, was es ist (bekannter aristotelischer Ausdruck, d. h. seine Wesenheit). Kurz, bezeichnet er alles, was als Substanz im universellen Sinne gekennzeichnet wird. Dasjenige, was per se existiert, wird manchmal im Gegensatze zu dem gebraucht, was per accidens besteht. In dem Buche über den Beweis wurde dieses im einzelnen dargelegt. Dort wurde gelehrt, dafs diese Prädikationsweise in den einfachen Aussagen in zwei Weisen auftritt. Die eine besteht darin, dafs das Prädikat in der Substanz (d. h. dem Wesen) des Subjekts enthalten ist. So ist z. B. das Rationelle in der „Substanz" des Menschen enthalten. Die zweite Prädikationsweise liegt dann vor, wenn das Subjekt umgekehrt in der Substanz des Prädikates enthalten ist. So verhält sich der Umstand, dafs die Winkel eines Dreieckes gleich zwei rechten Winkeln sind.[1] Manchmal wird das, was per se ist, von solchen Prädikaten ausgesagt, die in ihren Subjekten in ursprünglicher und unvermittelter Weise (primo) existieren. So existiert die Farbe in der Fläche, das Leben in dem seelischen Prinzip. Die Farbe existiert nämlich in dem Körper nur durch Vermittlung der Fläche und das Leben in dem organischen Körper durch Vermittlung der Seele. Diese Prädikationsweise ist eine von denjenigen, die als „ursprüngliches Prädikat" (das primo et per se von dem Subjekte ausgesagt wird) in den demonstrativen Aussagen (d. h. den Prämissen der Demonstratio) bezeichnet wird. Das, was per se ist, wird manchmal von dem Seienden ausgesagt, dem keine Ursache vorausgeht, weder ein wirkendes Prinzip, noch eine Form, noch eine Materie, oder ein Zweck, und dieses ist der erste Beweger (der als per se seiend, als aus sich und durch sich seiend bezeichnet wird) wie es in den Naturwissenschaften dargelegt wurde und wie wir es auch später noch erklären werden.

Der Ausdruck Ding (res) wird von allen Gegenständen ausgesagt, die als seiend bezeichnet werden, manchmal auch von Gegenständen, die einen weiteren Bereich darstellen als

---

[1]) Die vorschwebende Aussage lautet: Sind in einer Figur die Winkel gleich zwei rechten, dann ist die Figur ein Dreieck. Das Dreieck ist Prädikat und in demselben sind die Winkel enthalten (Averroes 9, 16).

das real Seiende, nämlich von dem logisch Seienden, d. h. jedem Begriffe, der in der Seele erfafst wird, sei es, dafs ihm ein Korrelat in der Aufsenwelt entspricht oder nicht. So verhält sich die Vorstellung unrealer Gegenstände wie des Vogel Greif, des Phönix und des Pegasus. Dadurch ist auch der Sinn unserer disjunktiven Aussage klargestellt: „Dieses Ding ist entweder existierend oder nicht existierend." Im letzteren Sinne wird der Ausdruck „Ding" auch von der unwahren Aussage gebraucht. Auf diese wird jedoch der Ausdruck des „Seienden" nicht angewendet.

Das Eine wird von vielfältigen Bezeichnungen (von äquivoken Ausdrücken) gebraucht. So wird es manchmal verwandt von dem numerisch Einen und zwar in ursprünglicher Weise. Die bekannteste Verwendung des Einen ist die von dem Kontinuum. So sprechen wir von einer Linie, einer Fläche und einem Körper. Die vorzüglichste Art und Weise, in der der Begriff des Einen verwandt wird, ist diejenige, die das bezeichnet, was vollkommen ist. Letzteres ist dasjenige, zu dem Nichts hinzugefügt und von dem auch nichts weggenommen werden kann oder darf. So verhält sich die kreisförmige Linie und der kugelförmige Körper. Das Kontinuum ist manchmal ein solches nur in der Einbildung, z. B. die Linie und die Fläche, manchmal auch in der realen Existenz, z. B. die homogenen Körper. In diesem Sinne sagt man von diesem bestimmten Volumen Wasser, dafs es eines ist. Der Begriff des Einen wird manchmal von Dingen ausgesagt, die verbunden sind und sich berühren (von dem Kontiguum). Diese sind solche, deren Bewegung eine einzige ist. Im vorzüglichsten Sinne bezeichnet man als eins dasjenige, was naturgemäfs (von Natur) verbunden ist. Dies sind die Dinge, die ein und dasselbe Fleisch haben (einen Teil eines lebenden Organismus bilden), wie die eine Hand und der eine Fufs. Einige dieser Dinge können nur ein und dieselbe Bewegung besitzen. Manchmal wird im Gegensatz dazu der Begriff des Einen von dem ausgesagt, was durch Kunst zu einem Ganzen verbunden worden ist, wie z. B. der eine Stuhl und die eine Kiste.

Dieses sind die bekanntesten Bedeutungen, in denen das numerisch Eine verwandt wird. Die grofse Menge bezeichnet

mit demselben diese individuellen Dinge, insofern sie von anderen getrennt sind und allein für sich existieren (individuum est id quod est indivisum in se et divisum a quolibet alio); denn bei einer erstmaligen Betrachtung der Bedeutungen des Einen treten keine anderen Gedanken als die aufgezählten auf. Aus diesem Grunde sagt man betreffs des numerisch Einen (der numerischen Einheit), dafs durch dasselbe von jedem Dinge ausgesagt wird, es sei Eines. Einige dieser Dinge sind durch ihre besonderen räumlichen Verhältnisse getrennt, von denen sie umgeben sind. Dies ist die bekannteste Bedeutung des Einen (das räumlich Eine). Andere Dinge sind nur durch ihre Endpunkte und Grenzen räumlich getrennt. Es sind dies die verwandten, in Beziehung stehenden und ähnlichen Dinge. Andere sind nur durch die Einbildung voneinander getrennt. In dieser Hinsicht ist die Zahl[1] dem Kontinuum verwandt (denn das Kontinuum hat keine aktuellen Teile. Seine Teile bestehen nur in der Einbildung.) Wenn sich dieses so verhält, dann bezeichnet das numerisch Eine in diesen individuellen Dingen solche Inhalte, die aufserhalb der Wesenheiten jener Dinge liegen, kurz Akzidenzien, die dem Wesen anhaften (die Einheit bildet nicht die Wesenheit selbst). In dieser Hinsicht ist das Eine mit unter die zehn Kategorien zu rechnen, und zwar in das Genus der Quantität. Das (der Zahl nach) Eine ist also ein Akzidens, wenn (vielleicht zu übersetzen: da) die Zahl nichts anderes als die Summe der Einheiten bezeichnet, die mit dieser Eigenschaft (dafs sie una sind) gekennzeichnet werden. Die grofse Menge kennt keine weitere Bedeutung des Einen als die hier aufgezählten.

In dieser Disziplin (der Metaphysik) wird das Eine gebraucht als gleichen Umfang habend und stets verbunden (konvertibel) mit dem Begriff des Wesens (der Substanz) des Dinges und seiner Wesenheit. Auf Grund dessen bezeichnet das numerisch Eine manchmal das Individuum, das, insofern es Individuum ist, nicht weiter geteilt werden kann (individuum est indivisum in se). So sagen wir: ein Mensch und ein Pferd. Verwandt mit dieser Gebrauchsweise ist die Verwendung des Einen

[1]) Zahl ist die diskontinuierliche Quantität, die sich auf dieser Linie der kontinuierlichen nähert.

betreffs des Dinges, das durch Mischung aus vielen anderen Dingen entstanden ist, indem man von ihm aussagt, daſs es eines ist. So verhält sich das Oxymel, der Sauerhonig, der aus Essig und Honig gemischt ist. Diese Bedeutung des Einen gleicht nicht der anderen, in der man von dem Kontinuum aussagt, es sei eines; denn das Kontinuum kann nicht in Teile zerlegt werden, die auf Grund ihrer Natur numerisch voneinander getrennt und geteilt sind. Wie letzteres verhält sich der Essig in dem Sauerhonig. Die Trennung der kontinuierlich verbundenen Gröſsen ist ferner eine Wirkung, die auſserhalb der Substanz (des Wesens) dieser Gröſse liegt (und daher durch eine äuſsere Ursache bewirkt werden muſs). Anders verhält sich aber die Trennung des Gemischten von den Bestandteilen, mit denen es vermischt worden ist. (Sie geht auf Grund innerer Ursachen vor sich.) Diese Art des Einen (des durch innere Mischung Einen) findet sich ebensowenig wie andere Arten desselben in Dingen, die aus mehreren Elementen zusammengesetzt sind (so daſs eine äuſserliche, künstliche Zusammensetzung entsteht). Das der Zusammensetzung nach Eine bildet also eine besondere Art des Einen; denn die Teile des zusammengesetzten Dinges existieren real und aktuell in dem zusammengesetzten Gegenstande. So verhalten sich aber nicht die Teile des Sauerhonigs in ihm. (Sie sind nur potentiell in ihm getrennt.) Dies Verhältnis ist einleuchtend; denn das Eine in unserem Falle, wenn man mit demselben das individuell Eine bezeichnen will, ist so beschaffen, daſs es eine Trennung des Singulären und Individuellen bezeichnet, und zwar in seiner Substanz und seiner Wesenheit, nicht etwa die Trennung eines Dinges (und auf Grund eines Dinges), daſs auſserhalb seines Wesens liegt. So sagen wir z. B. betreffs dieses Individuums, daſs es numerisch eines ist. Die Trennung in diesem Individuum ist nichts anderes als ein äuſseres Akzidens, z. B. in dem Volumen des Wassers. Aus diesem Grunde bleibt das Wasser numerisch dasselbe, wenn es getrennt wird. Seiner Trennung haftet in gewissem Sinne die Gesetzmäſsigkeit der äuſseren Akzidenzien an, die darin besteht, daſs dieselben an demselben Substrate aufeinander folgen und sich abwechseln, ohne daſs dasselbe sich in seiner Substanz verändert.

Betreffs dieses Problems lehrte Avicenna auf Grund der angegebenen Verhältnisse, dafs das numerisch Eine nur ein äufseres Akzidens der Substanz bezeichnet. Es könne nicht, so sagt er, die Substanz eines Dinges selbst bedeuten. Der Grund dieser Lehre war seine Überzeugung, dafs das numerisch Eine sowohl das Akzidens als auch die Substanz bezeichne, da nämlich die Zahl (eine Form der Einheit) sowohl aus Akzidenzien wie auch Substanzen gebildet werden könne.[1]) Ferner wäre das Eine nicht in die Kategorie der Quantität zu rechnen (da diese ein inneres Akzidens ist und nicht zugleich die Substanz bedeutet). Dieses ist jedoch unmöglich. Ferner lehrte er: Nehmen wir an, dafs das Eine nur die Substanz bezeichnet, so ergibt sich eine andere Unmöglichkeit, nämlich die, dafs die Substanzen den Akzidenzien inhärierten. Wäre dieses nicht der Fall, in welcher Bedeutung könntest du dann von dem individuellen Akzidens aussagen, dafs es numerisch eines ist? Avicenna irrte in diesem Problem nur deshalb, weil er auf die Bedeutung des Wortes nach dem vulgären Sprachgebrauch zu viel Rücksicht nahm. In den späteren Darlegungen werden wir dieses noch weitläufiger erklären, wo wir über den Begriff des Einen und Vielen sprechen.

Manchmal wird das Eine als numerisch Eines innerhalb der Metaphysik von den unkörperlichen (wörtlich: getrennten) Substanzen ausgesagt. Dieses ist im allgemeinen der Gegenstand, der im vorzüglichsten Sinne als numerisch Einer bezeichnet wird; denn die unkörperlichen Substanzen sind der Qualität nach nicht teilbar in der Weise, wie das materielle Individuum in Materie und Wesensform teilbar ist. Ebensowenig sind sie der Quantität nach zerlegbar, wie das Kontinuum zerlegbar ist. Betreffs dieser Art des numerisch Einen ist letzthin klar, dafs sie mit dem individuell Einen in gewisser Weise, mit dem spezifisch Einen in anderer Weise verwandt ist. Sie gleicht dem Individuum, insofern das numerisch Eine (der körperlichen und unkörperlichen Substanzen) nicht von einer Vielheit von Individuen ausgesagt wird, noch auch

[1]) Daher kann das Eine weder eine Substanz noch ein bestimmtes (kategorisches) Akzidens ausschliefslich bedeuten. Die Einheit mufs daher ein rein äufserliches Akzidens sein.



schlechthin von einem Substrate prädiziert werden kann. Sie gleicht der spezifischen Einheit, insofern die Art ein begrifflich faſsbarer Inhalt ist, der durch sich selbst (per se, nicht per accidens) einer ist. Dieses sind also alle Arten und Weisen, in denen das numerisch Eine von Substanzen ausgesagt wird.

In anderen Fällen wird das Eine von einer numerischen Vielheit ausgesagt, und zwar auf fünf verschiedene Weisen: Erstens das der Art nach Eine. Es verhält sich wie die Aussage: Zaid und Amr sind ein Einheitliches durch die menschliche Natur. Zweitens das dem Genus nach Eine. So sagen wir von einer Person des Menschen und einem Individuum des Pferdes, daſs beide eins sind durch die animalische Natur. Das Genus ist teils ein näheres, teils ein ferneres. Jedes Ding, das der Art nach eine Einheit darstellt, ist auch dem Genus nach ein Eines und Einheitliches. Dieses läſst sich jedoch nicht konvertieren. (Das, was dem Genus nach eines ist, ist deshalb noch nicht der Art nach Eines.) Dem dem Genus nach Einen steht nahe das der Materie nach Eine. Drittens das durch das Substrat Eine, das in seiner Definition eine Vielheit darstellt. So verhält sich das Wachsende (die Pflanze, Tier und Mensch) und das Unvollkommene. (Unter diesen Begriff lassen sich die dem Wesen nach heterogensten Dinge zu einer äuſserlichen Einheit zusammenfassen.) Viertens das der Proportion nach Eine (unum proportionalitate). So sagen wir: der Kapitän verhält sich zum Schiffe wie der König zur Stadt. Die Proportion beider ist ein und dieselbe. Fünftens das Eine per accidens. So sagen wir: der Schnee und der Kampfer sind der weiſsen Farbe nach ein und dasselbe. Dieses sind also alle Begriffe, von denen das per se Eine ausgesagt wird.

Das per accidens Eine wird manchmal in Gegesatz zu dem per se Einen gestellt. So sagen wir: der Arzt und der Baumeister sind eines im Individuum, wenn es nämlich zutrifft, daſs ein Baumeister zugleich ein Arzt ist. Diese Art des Einen ist nur in den zusammengesetzten Begriffen denkbar, in den einfachen aber nicht; denn das Wesen des individuellen Dinges wird nicht per accidens, sondern per se aktuell (und daher kann das Einfache, das Wesen, nicht als per accidens eins bezeichnet werden).

Da es also klar geworden ist, in wieviel verschiedenen Arten und Weisen das Eine in dieser „Kunst“ (der Metaphysik) ausgesagt wird, ist zugleich ersichtlich, daſs es in derselben Wissenschaft mit dem Seienden konvertierbar ist. Das der Zahl nach Eine ist entweder der Wesensform nach unteilbar, dabei teilbar nach der Quantität. So verhält sich der eine Mensch und das eine Pferd. Oder es ist nach Quantität und Wesensform zugleich unteilbar. Dieses Letztere findet in zwei Arten statt. Hat dieses Eine eine räumliche Lage, dann ist es ein Punkt, besitzt es aber keine räumliche Lage, dann ist es das universelle Eine, das erste Prinzip für die Zahl. Es wird naturgemäſs ausgesagt von allen Gegenständen, die gezählt werden können und gezählt sind (und ist in ihnen begrifflich enthalten). Der Grund dafür ist der, daſs alle („anderen“) Maſseinheiten von den entsprechenden wesensgleichen Gegenständen (dem Gemessenen) ausgesagt werden. So verhalten sich die Maſse für flüssige und feste Gegenstände (Gewichte) usw.

Das Identische wird auf verschiedene Weisen ausgesagt, die den Prädikationsweisen des Einen entsprechen. Das Identische ist teilweise ein solches der Zahl nach. Es findet sich in Dingen vor, die durch zwei Termini bezeichnet werden. So sagen wir: Muhammed ist der Sohn des Abdallah. Dieser Fall tritt im allgemeinen ein, wenn man ein und dasselbe Ding mit zwei Kennzeichen bezeichnet. Das Identische ist ferner ein solches der Art nach. So sagst du, du seist derselbe wie ich in bezug auf die menschliche Natur. Es ist ferner ein solches dem Genus nach, z. B.: dieses Pferd ist identisch mit diesem Esel in bezug auf die tierische Natur. Es ist ferner ein solches in der Proportion, dem Substrate und dem Akzidens. Beispiele für alle diese Verhältnisse wurden bereits gegeben. Alles dieses gehört zu dem, was per se in eine Beziehung tritt und bildet das zu untersuchende Problem (und das formelle Objekt) in dieser „Kunst“ (der Metaphysik) und in anderen Wissenschaften (denn keine Wissenschaft untersucht das Zufällige und Akzidentelle). Das Identische ist ferner ein solches per accidens. Dieses wird nur erwähnt, wo es nach Art der Definition (Abgrenzung von Gebieten) zur Sprache kommt. So sagen wir: Der Musiker ist identisch mit dem Arzte, wenn

es der Zufall will, dafs der Musiker zugleich ein Arzt ist. Das Identische der Art nach bezeichnet man, wenn es in der Substanz selbst auftritt, als ein wesensverwandtes, tritt es in der Quantität auf, als ein gleich grofses, in der Qualität als ein ähnliches. Das Ähnliche wird in verschiedenem Sinne gebraucht: erstens von den Flächen, deren Winkel gleich grofs sind und deren Seiten in Proportion stehen; zweitens von Körpern, wenn sie ähnliche Gestalt besitzen, d. h. wenn ihre Flächen „numerisch" gleich (in gleicher Anzahl vorhanden) sind und sich ähnlich sind in ihren Gestalten; drittens von Dingen, deren Passivitäten ein und dieselben sind, z. B. zwei rote Gegenstände, die sich einander in der roten Farbe (die eine „passio" ist), gleichen; viertens von Dingen, die in den meisten Eigenschaften übereinstimmen. So sagen wir: das Zuraderlassen geschieht durch ein federähnliches Stilett von Silber und Blei.

Ferner sind die Oppositionen zu besprechen. Sie bezeichnen die vier verschiedenen Gruppen, die ich in dem Buche der Kategorien aufgezählt habe. Du hast sie bereits dort nach ihren Deskriptionen (nicht „Definitionen") erkannt. Die Arten der Opposition sind: 1. Affirmation und Negation (die oppositio contradictoria), 2. die konträre, 3. die Relation, 4. habitus und privatio. Jedoch ist dabei zu bemerken, dafs die Bezeichnung „Kontrarium" manchmal in einem weiteren Umfange verwandt wird als an jenem Orte (der Logik). Dort wurde nämlich behauptet: der Terminus „contrarium" bedeutet im eigentlichen Sinne des Wortes nur solche Gegensätze, die innerhalb eines und desselben Genus statthaben. Man gebraucht den Ausdruck „contraria" vielfach auch in einer Bedeutung, die dieser ersten und eigentlichen verwandt ist, zur Bezeichnung von Dingen, die nicht zu gleicher Zeit in einem und demselben Substrate vorhanden sein können, wenn sie auch (entgegen der obigen Regel) dem Genus nach verschieden sind. Manchmal bezeichnet man als contraria in metaphorischem Sinne was sich in gewisser Weise (auf Grund einer besonderen Ursache) zu den genannten Dingen rechnen läfst (so dafs sie also nur scheinbar in Opposition stehen), oder Dinge, zwischen denen eine Beziehung (auch ohne eigentliche Opposition) stattfindet. Diese mufs sich so verhalten

wie z. B. die Wirkursache der contraria oder ihr passives Prinzip (ihre Wirkung) oder im allgemeinen zu ihnen in Beziehung stehen.

Aus diesem Grunde wird der Terminus „privatio“ in einer gröfseren Anzahl von Bedeutungen gebraucht als ich dort (in der Logik) angeführt habe. Das, was dort ausgeführt wurde, sind nur drei Arten. Die erste besagt, dafs in dem Dinge nur dasjenige nicht existiert, was in ihm existieren müfste, und zwar in der bestimmten Zeit, in der es in ihm vorhanden sein müfste, und ohne dafs es jenem Subjekte in der Zukunft zukommen könnte. So verhält sich die Gier und die Blindheit. Die zweite Art besagt, dafs eine Bestimmung, trotzdem sie augenblicklich dem Subjekte nicht zukommt, demselben in der Zukunft anhaften könne, z. B. die Privationen des Entblöfstseins und der Armut. Die dritte bedeutet, dafs in einem Substrate eine Bestimmung nicht existiere, die in ihm existieren müfste, und zwar in einer solchen Form, wie sie in ihm vorhanden sein soll. So verhält sich die Gefühllosigkeit (humūl statt haul) der sinnlichen Wahrnehmung und die Magerkeit der Glieder des Körpers.

Zu diesen Arten der Privation sind noch andere hinzuzufügen, die ebenfalls als Privation bezeichnet werden, z. B., dafs eine Bestimmung nicht in einem Dinge vorhanden ist, die in ihm vorhanden sein müfste und zwar in der Art und Weise, in der in ihm das Sein im allgemeinen vorhanden sein mufs. So sagen wir von Gott: er ist unsterblich und unvergänglich.[1]) Ferner bezeichnet man als Privation, dafs eine Bestimmung nicht in einem Subjekte vorhanden ist, die in ihm dem Genus nach vorhanden sein (die seinem Genus zukommen) müfste. So sagen wir: Der Esel ist nicht vernünftig (dem Genus, nämlich der animalischen Natur, kann jedoch das Vernünftigsein zukommen). In anderer Weise wird als Privation bezeichnet, wenn eine Bestimmung nicht in einem Dinge vorhanden ist, die in ihm auf Grund seiner Art vorhanden sein müfste. So sagen wir: Das Weib besitzt nicht die männliche Natur. Ferner

[1]) Die Bestimmungen des Vergänglichen und Sterblichen sind in Gott nicht nach der Weise des allgemeinen Seins vorhanden, geschweige denn in der Weise, wie sie innerhalb der Kategorien, also im partikulären Sein auftreten.

bezeichnet man als Privation den Umstand, dafs eine Bestimmung in einem Dinge nicht vorhanden ist, die in ihm in einer anderen Zeit vorhanden sein müfste. So sagen wir von dem Knaben, dafs er nicht den vollen Gebrauch der Vernunft habe.

Sodann ist der Begriff des „Anderen" zu bestimmen. Er wird in verschiedenen Weisen gebraucht, die im Gegensatze stehen zu den Bedeutungen des Identischen. Das Andere ist ein solches teils der Art, teils dem Genus, teils der Proportion oder dem Substrate nach. Das Verschiedene ist zu unterscheiden von dem Begriffe des Anderen, indem das Ding ein „anderes" ist auf Grund seiner Substanz und ein „verschiedenes" auf Grund eines gewissen Dinges, das in ihm vorhanden ist (also auf Grund eines Akzidens, einer Bestimmung, nicht auf Grund seiner Substanz). Aus diesem Grunde ergibt es sich, dafs das Verschiedene sich durch eine besondere Bestimmung „verschieden", zugleich aber durch eine andere „übereinstimmend" verhält.[1])

Das Wirkliche zerfällt in Potenz und Akt. Aus diesem Grunde wollen wir nun betrachten, in wievielfachem Sinne man den Terminus Potenz und Akt gebraucht. Wir behaupten also: Die Potenz wird in vielfacher Bedeutung angewandt. Sie bezeichnet teils Agenzien, die andere Dinge in Bewegung setzen und zwar in der Hinsicht (primo et per se), in der sie die anderen bewegen, sei es nun, dafs diese Agenzien (Fähigkeiten) natürliche oder vernünftige sind. So verhält sich das Heifse, das einen Körper erhitzt, und der Arzt, der dem Kranken die Gesundheit verleiht, kurz, alle wirkenden und tätigen Künste. Als Potenz bezeichnet man ferner die (passiven) Fähigkeiten, die von anderen in Bewegung gesetzt werden können. Diese stehen im Gegensatz zu den (aktiven) bewegenden Fähigkeiten. Manchmal bezeichnet man auch mit Potenz alles dasjenige, was in seinem Wesen (seiner Substanz) ein erstes Prinzip der Bewegung besitzt. In diesem Punkte unterscheidet sich die Naturkraft von der Tätigkeit der Kunst. Als Potenz bezeichnet man auch die Fähigkeit zu einer vollendeten, guten

---

[1]) Das „Andere" ist das individuell und numerisch Verschiedene, dem das wesentlich und qualitativ Verschiedene gegenübersteht.

Tätigkeit. In diesem Sinne sagt man: jener Mensch besitzt die Potenz zu reden, zu gehen und andere Tätigkeiten zu vollführen, zu denen der Mensch als „fähig und „machtvoll“ bezeichnet wird. Ferner bezeichnet man als Potenz die Disposition zu dem, was nur unter Schwierigkeiten und auch zu dem, was in leichter Weise ausgeführt werden kann, wie es in der Abhandlung über die Kategorie der Qualität (potentia et impotentia) erläutert wurde. Die Mathematiker verwenden den Terminus „Potenz“ in noch anderen Bedeutungen als den eben aufgezählten. Sie sagen, eine so beschaffene Linie habe die Potenz zu einer anders beschaffenen, wenn das Quadrat der einen Linie dem der anderen gleich ist.

In allen diesen verschiedenen Weisen wird der Begriff (Ausdruck) „Potenz“ nur in analogem Sinne gebraucht. Die meisten Gegenstände, die derselbe bezeichnet, gehören in die Metaphysik. Die bei den Philosophen griechischer Richtung meistbekannte Bedeutung desselben ist: dasjenige, wodurch ein Ding disponiert wird, später in der Aktualität existieren zu können. Dieses ist diejenige Potenz, die man von der ersten Materie aussagt. Sie ist, wie wir dargelegt haben, dasjenige, von dem man im vorzüglichsten Sinne den Terminus „Potenz“ prädiziert. Wenn du dieses betrachtest, wirst du es als wahr finden. Von anderen Dingen wird er nur in Analogie zur Hyle ausgesagt. Der Grund dafür ist folgender: Den habitus und die (Formen) Wesensformen bezeichnen wir nur deshalb als Potenzen, weil sie zu gewissen Zeiten tätig sind, zu anderen Zeiten aber nicht. Daher verhalten sie sich wie Dinge, die in der Potenz existieren. In gleicher Weise sagen wir von dem Dinge aus, dafs ihm eine „Potenz“, z. B. zu gehen zukomme. Dieses bedeutet, dafs jene Substanz in guter Weise disponiert sei (zu gehen). In gleicher Weise wird dieser Begriff in allen Prädikationsarten klar. Manchmal sagt man: Die Teile des Dinges existieren in dem Dinge der Potenz nach. Man sagt dieses in zweifachem Sinne aus. Die Teile, die in der Qualität beruhen, sind Wesensform und Materie. Diejenigen Teile aber, die sich auf die Quantität gründen, verhalten sich wie folgt. Sind sie solche, die sich kontinuierlich verbinden, so ist die Potenz eine reine (da sie nicht aktuell vorhanden sind). Verhalten sich die Teile aber

so, dafs sie in dem Dinge aktuell existieren — jedoch müssen sie sich so verhalten, dafs der eine Teil mit dem anderen verbunden ist oder ihn berührt (contigunm) — dann wird der Terminus „Potenz" von ihnen ausgesagt in einem gewissen Näher und Ferner in bezug auf den ersten Begriff (d. h. in analoger Weise). Die Atome existieren in diesem Sinne in dem zusammengesetzten Gegenstande — wenigstens nach der Ansicht der Atomisten. Diese reale Potenz besitzt häufig ein Moment, das sie hindert und das von aufsen wirkt. Dieses äufsere Hindernis kann manchmal auftreten (Einflufs erlangen), manchmal auch nicht (d. h. unwirksam bleiben), z. B. in dem Falle der (feuchten) Binse, die verbrennen soll. Andernfalls ist sie eine solche, die keine von aufsen wirkenden Hindernisse hat. Diese wirkt notwendigerweise (wie eine causa adaequata) und geht von der Potenz zum Akt über. So verhalten sich die himmlischen Konstellationen (vielleicht Schicksalsschläge), die manchmal in der Potenz, manchmal im Akte existieren.

Sodann ist das aktuell Existierende zu behandeln. Es ist dasjenige, was nicht in der Potenz existiert.[1]) Seine Arten sind den Arten des Potenziellen konträr. Beide lassen sich zurückführen auf die Arten der Kategorien (sind mit diesen gleichbedeutend, umfangsgleich). Die Potenz ist in gewisser Weise eine Privation; jedoch gehört sie zu den Klassen der Privationen, die sich so verhalten, dafs das Nichtexistierende in ihnen in der Zukunft existieren kann (so dafs also die Potenz zum Akte geführt wird).

Da es nun klar geworden ist, in wie vielfältiger Weise die Potenz und der Akt prädiziert wird, ergibt sich von selbst, dafs die impotentia ebenfalls in vielfältiger Weise gebraucht wird, die der Potenz entspricht.

Der Ausdruck impotentia zerfällt (seinem Objekte nach) in viele Bedeutungsgruppen nach Art der Privationen. Die impotentia ist teilweise eine innerlich notwendige. So sagen wir: der Durchmesser des Kreises hat keine Potenz zur Seite des Rechteckes (sein Quadrat ist nicht gleich dem Quadrate

---

[1]) Die Aktualität, das Bekanntere, wird hier durch die Potenzialität, das Unbekanntere, Dunklere, an Sein Ärmere „definiert". Eine eigentliche „Definition" kann Averroes also nicht beabsichtigt haben und ist auch in diesen universellsten Begriffen nicht möglich.

des eingeschriebenen oder umgeschriebenen Rechteckes). Die impotentia ist teilweise eine kontingente (mögliche, die beseitigt werden und der Potenz Platz machen kann). So sagen wir: in dem Knaben ist eine impotentia zum Gehen.

Kapitel II. Das Vollkommene und Unvollkommene, das Ganze, der Teil und die Summe.

Das Vollkommene wird in verschiedenem Sinne von Gegenständen prädiziert. Der erste bedeutet, dafs kein Ding (Bestandteil, der im Ding vorhanden sein mufs) aufserhalb des vollkommenen Gegenstandes existiert, noch existieren kann. Ein Zuwachs von aufsen kann dann also nicht mehr stattfinden. So sagen wir von dem Weltall, es sei vollkommen (da ihm kein Teil fehlt). Verwandt mit dieser Bedeutung ist die, in der man von dem Kreise sagt, er sei vollkommen, da es nicht möglich ist, etwas zu ihm hinzuzufügen oder von ihm wegzunehmen, ohne dafs er dadurch die Wesenheit einer (kreisförmigen) Linie verliert. Ebenso sagst du von dem Körper, er sei vollkommen dreidimensional, wenn kein Ding existiert, das in eine gröfsere Anzahl von Dimensionen zerlegt werden kann, als die (drei), in die der stereometrische Körper zerfällt. Betreffs der Linie und der Fläche sagst du, sie seien unvollkommen, da die Linie in nur eine einzige Dimension „zerteilt wird“ und die Fläche in zwei. Du sagst ferner aus: die Dreizahl ist eine vollkommene Zahl, da sie ein Erstes, ein Mittleres und ein Letztes besitzt. Diese Auffassungsweise des Vollkommenen nähert sich zweifellos der ersten. Ferner bezeichnet man als vollkommen alles, was in seinem Genus (Berufe, Klasse) vollkommen ist. Wir sagen daher der Arzt ist ein vollkommener und der Lautenspieler ist ein vollkommener. In dieser Hinsicht sagst du ferner von den realen Dingen der Aufsenwelt, wenn ihnen von ihrer Vollkommenheit nichts fehlt, dafs sie vollkommen seien. Dieser Begriff des Vollkommenen wird manchmal in metaphorischer Weise auf ungute Dinge übertragen. Man spricht z. B. von einem vollkommenen Diebe und einem vollkommenen Lügner. Ferner redet man von „vollkommen“ bei den Dingen, die, indem sie zu ihrer Vollendung gelangt sind, sich so ver-

halten, dafs diese Vollendung in sich selbst „überströmend" (mitteilsam, emanierend) ist. In dieser Weise sagst du von den unkörperlichen Substanzen (den Geistern), sie seien *vollkommen*, von den von ihnen verursachten Gegenständen aber (den sublunarischen Weltdingen), sie seien *unvollkommen*.

Im vorzüglichsten Sinne bezeichnet man mit „Vollkommenheit" in diesem Sinne Gott, das erste Prinzip des Seins, da er die Ursache aller Dinge ist, ohne den Charakter der Wirkung zu haben. Diese Substanz also (die erste Ursache) empfängt ihre Vollendung durch ihr eigenes Wesen. (Sie kommt Gott wesentlich zu.) Alle (aufsergöttlichen) real existierenden Gegenstände hingegen empfangen ihre Vollkommenheit durch jene erste Substanz. Gott ist also in bezug auf die Vollendung der vollkommenste. Manchmal verwendet man in metamorphischem Sinne den Ausdruck „Vollkommenheit" von allen Gegenständen, die eine Beziehung zu einzelnen (ihnen jeweils entsprechenden) Substanzen haben, wenn diese als *vollkommen* bezeichnet werden (z. B. die irdischen Individua, die in Beziehung zu ihren himmlischen Archetypen stehen).

Das *Ganze* bezeichnet etwas, das alle Teile in sich einschliefst, so dafs nichts, was dem Ganzen zukommen müfste sich aufserhalb desselben befindet. Dieses ist also konvertibel (gleichbedeutend) mit dem Begriffe des Vollkommenen in der ersten der aufgezählten Bedeutungen. In diesem Sinne sagt man von dem Körper, dafs er in alle (d. h. die *ganze* Summe der) Dimensionen teilbar ist. Der Ausdruck „Ganzes" bezeichnet im allgemeinen zwei verschiedene Dinge, sowohl das Kontinuum d. h. ein Ding, das keine aktuellen Teile besitzt, als auch das Diskontinuierliche und zwar ebenfalls in doppeltem Sinne, erstens dasjenige, dessen Teile eine gewisse räumliche Lage zueinander haben, z. B. die Teile, die die Natur des Instrumentes besitzen (sie stehen in *innerer* Abhängigkeit zueinander, indem der jedesmal folgende den vorhergehenden voraussetzt), und zweitens dasjenige, dessen Teile keine räumliche Lage zueinander aufweisen, z. B. die Zahlen und die Buchstaben (die unräumlich, respektive beliebig vertauschbar sind). Die Philosophen bezeichnen jedoch im eigentlichen Sinne als *Ganzes* die erste Bedeutungsart, d. h. diejenige, nach der das Kontinuum ein „Ganzes" genannt wird, während

die zweite Summe heifst, wie sie von dem diskontinuierlichen Ganzen (das aktuelle Teile besitzt) ausgesagt wird.

Sodann ist über den Teil zu verhandeln. Der Begriff des Teiles wird in zweifacher Weise gebraucht, erstens in bezug auf die Quantität allein. Diese ist manchmal in einem Dinge aktuell vorhanden, manchmal nicht, manchmal homogen, manchmal nicht. Zweitens bedeutet Teil etwas, in das eine Substanz zerlegt werden kann, und zwar sowohl Qualitäten als auch Wesensformen. In diesem Sinne sagen wir, die Körper seien aus Materie und Wesensform (wie aus ihren Teilen) zusammengesetzt und die Definition aus Genus und Differenz (die sich wie Qualitäten verhalten).

Sodann ist der Begriff des Unvollkommenen (das „Fehlende") zu definieren. Er wird von einem Dinge ausgesagt, dessen Vollendung in sich selbst nicht überströmend (mitteilsam) ist, selbst wenn dieses Ding in seiner Art („Genus") etwas Vollendetes bedeutet. In diesem Sinne sagst du von allen existierenden (geschöpflichen) Dingen, sie seien unvollkommen in Beziehung zum ersten Prinzip des Seins. Das Unvollkommene in Beziehung auf die Quantität wird nicht in irgendwelcher unbestimmbaren Weise ausgesagt. Das Objekt dieser Aussage mufs vielmehr Teile besitzen, die miteinander verbunden und nicht homogener Natur sind. Ferner mufs dasjenige Ding, das als („unvollkommen") mangelnd (fehlend) bezeichnet wird, dem betreffenden Substrate auf Grund der Natur zukommen und ferner darf das Fehlende nicht die Substanz des Substrates (dem es fehlt) vernichten. Diese Bestimmung ist notwendig; denn dasjenige, durch dessen Entfernung die Substanz des Dinges selbst vernichtet wird, bezeichnet man nicht als „mangelnd". Manchmal bezeichnet man nach Analogie solcher Fälle wie die erwähnten als unvollkommen die Werke der Kunst. Das Allzugrofse (das Zuviel) wird in Opposition zu dem Unvollkommenen und Mangelhaften ausgesagt.

Sodann ist der Begriff des Früher und Später klarzustellen. Beide werden in fünf verschiedenen Arten gebraucht: 1. das Früher der Zeit nach. 2. das Früher der Ordnung nach. Dieses wird entweder von einem bestimmten ersten Prinzip aus gerechnet und zwar entweder in der Prädikation (das

wesentlich und das akzidentell Zukommende und Anhaftende) oder im Raume. 3. das Früher dem Vorzug und der Ehre nach. 4. das Früher der Natur nach. 5. das Früher in der Ursächlichkeit. In dem Buche der Kategorien wurde definiert, was man in allen diesen fünf Arten als das Früher bezeichnet. Wir wollen die dort ausgeführten Darlegungen nicht wiederholen. Das Früher wird sodann in einer sechsten Weise ausgesagt: das Früher in der Erkenntnis; denn alles, was der Erkenntnis nach früher ist (quoad nos), ist deshalb nicht dem Sein nach (in se) früher. (Es liegen also zwei verschiedene Arten des Früher hier vor.) „Ursache“[1]) und „adäquate Ursache“ sind zwei (fast) gleichbedeutende (konvertibele) Bezeichnungen (sie haben denselben Umfang). Beide werden von den bekannten vier Ursachen ausgesagt: Materie, Wesensform, Wirkursache und Zweckursache. Vielfach werden sie auch metaphorisch verwandt von Dingen, die zu diesen vier Ursachen in Beziehung (Proportion) stehen und von ihnen abhängen, wie es an anderen Orten dargelegt wurde. Die Ursachen sind teils nähere, teils entferntere, teils per se, teils per accidens, teils partikuläre, teils universelle, teils zusammengesetzte, teils einfache. Jede einzelne dieser Arten besteht entweder aktuell oder potenziell. Einige der Ursachen sind äufsere in bezug auf das Ding, z. B. die Wirkursache und der Zweck.

Als erste Materie (Hyle) bezeichnet man viele der Rangstufe nach verschiedene Dinge (wörtlich: „wird von Stufen prädiziert“), z. B. die erste Hyle, die mit keiner Form ausgestattet ist, sodann diejenige, die schon Wesensformen besitzt (die materia secunda), z. B. die vier Elemente (Stoicheia), die die Materie für die einfachen und zusammengesetzten Körper sind. Diese Art der Materie verhält sich in zweifacher Weise. Erstens die soeben erwähnte. Ihre Eigentümlichkeit besteht darin, dafs die Wesensform, die in ihr vorhanden ist, nicht in jeder Art der Vernichtung (nicht in vollständiger Weise) zugrunde gehen kann, wenn die anderen Wesensformen eintreten (ḥuṣūl

[1]) Diese bezeichnet auch die causa secunda, Instrumentalursache, vermittelnde Ursache (sabab), die folgende (illah) auch die absolut erste Ursache, causa prima.

statt gaul „herumkreisen" zu lesen). In ihr existiert vielmehr die Wesensform der Materie (während des Vorganges der Vernichtung) noch in einer „mittleren Form"[1]) weiter, wie dieses in dem Buche über das Entstehen und Vergehen der Dinge (peri geneseos kai phthoras) dargelegt wurde. Die zweite Art der Materie verhält sich so, dafs in ihr die (erste) Wesensform (aktuell) vorhanden bleibt, wenn die zweite Wesensform in die Materie eintritt. Dieses gilt von der Disposition, die in einigen homogenen Körpern vorhanden und auf die Aufnahme des psychischen Prinzipes hingeordnet ist. Diese Art der Materie wird in spezieller Weise als sekundäres Substrat (vgl. Avicenna, Metaphysik, Abhandlung II, Kapitel 1) bezeichnet. Man sagt vielfach, die Teile der zusammengesetzten Substanz seien in bezug auf die (eventuell: auf Grund ihrer) Quantität die Materie des Kompositums. In diesem Sinne sprechen die Atomisten von den Atomen wie von der Hyle (bezeichnen die Atome als Hyle). Die hier aufgezählten Arten sind also diejenigen, in denen der Begriff der (Hyle) Materie in der griechischen Philosophie Verwendung findet.

Die Wesensform wird ebenso in verschiedenem Sinne gebraucht. Sie bezeichnet teils die Wesensform der einfachen Körper — in diesem Falle ist sie keine „organische", d. h. einen Organismus belebende —, teils die „organische" Form, d. h. die sensitiven Seelen (die einem Organismus das Leben geben), teils die Wesensformen der himmlischen Körper. Sie gleichen in einer Hinsicht den einfachen Substanzen (Elementen), insofern sie nicht Lebensprinzipien von Organismen sind, und in der anderen den „organischen" Formen (Lebensprinzipien), insofern sie sich aus sich selbst bewegen. Alle diese Gedanken wurden bereits in den Naturwissenschaften dargestellt. Die Wesensform bezeichnet manchmal die Qualität und die Quantität,[2]) die in der körperlichen Mischung als solcher auftritt. In diesem Sinne unterscheiden sich die Wesensformen der homogenen Körper voneinander. (Sie bleiben in dem Kompositum unverändert erhalten, z. B. die Formen des Fleisches

[1]) D. h. in partieller Aktualität.

[2]) Unter „Form des Kompositums" ist das tertium, der neue Körper zu verstehen, der aus den (zwei) Komponenten entsteht, mit seiner Quantität und Qualität.

und der Knochen im Organismus des Leibes, während in einer „Mischung“ die Formen der Komponenten umgestaltet werden. Andererseits bilden die homogenen Körper, z. B. das Gold, selbst Komposita, die sich von den „Elementen“ durch ihre Konstanz unterscheiden.) Ihnen bleiben ebenso die „eigentümlichen Bestimmungen“ (propria) anhaften (z. B. die propria des Goldes), weil diese nur schwer vernichtbar sind — eine Eigenschaft, die sich z. B. beim Golde findet — und andere Eigentümlichkeiten (z. B. bei anderen Elementen).

Das erste *Prinzip* wird von allem, das als *Ursache* (sabab) bezeichnet wird, ausgesagt, manchmal auch von dem Medium, in dem ein Substrat seine Bewegung *beginnt*, z. B. der Anfangspunkt des Weges. Er ist Ausgangspunkt für das Gehen. Manchmal bezeichnet man als Prinzip und Ausgangspunkt dasjenige, von dem der Werdeprozefs des Dinges seinen Anfang nimmt. Dieses gilt z. B. von dem Unterricht. Vielfach beginnt man in ihm nicht von den der *Natur* nach (physei) ersten Prinzipien, sondern von dem, was leichter verständlich ist (proteron kath hemās). Alle anderen Gegenstände, die als erstes Prinzip bezeichnet werden, werden nur in Analogie zu einer der eben aufgezählten Arten der Prädikation so genannt. So sagen wir betreffs der Prämisse, sie sei der Ausgangspunkt und das Prinzip der Konklusion. Auf die Prämisse wurde also der Begriff des „ersten Prinzipes“ nur in dem Sinne angewandt, dafs sie Wirkursache für die Konklusion oder ihre erste Materie ist (also in *Analogie* zu zwei der eben genannten Fälle, von denen der Begriff des Prinzipes *primo et per se* gilt). —

Das *Element* (Steucheion) wird in erster Linie von dem Bestandteile ausgesagt, zu dem die Analyse des Dinges bezüglich der *Form* schliefslich hingelangt. In diesem Sinne sagt man, die vier „Arten“: Feuer, Luft, Wasser und Erde seien *Elemente* der übrigen zusammengesetzten Körper. Das Element wird sodann verwandt für dasjenige, das dem Augenschein zufolge der geringste (*kleinste*) Teil des Körpers ist (der nicht mehr teilbar ist). Dieser Ansicht sind die Anhänger der Atomistik. Manchmal werden auch die universellen Dinge als „Elemente“ der partikulären bezeichnet, wenigstens nach der Ansicht desjenigen, der von ihnen lehrte, sie seien die

Prinzipien der Dinge (Plato), und je mehr ein Ding den Charakter der Universalität besitze, in um so vorzüglicherem Sinne sei es als Element zu bezeichnen.

Die Notwendigkeit prädiziert man von dem Dinge, ohne das ein anderes Ding nicht existieren kann und durch das es existieren mufs. Dieselbe beruht auf der Materie. So sagen wir: Das Tier, das Blut besitzt, mufs notwendigerweise atmen. Die Notwendigkeit sagt man ferner von dem äufseren Zwange (coactio) aus. Dieser bezeichnet das contrarium der frei gewollten Bewegung. Aus diesem Grunde bezeichneten die Dichter der Griechen die Notwendigkeit als eine Schmerz und Trauer verursachende.[1]) Manchmal legt man die Notwendigkeit einem Dinge bei, das weder in einer anderen Art noch in einer anderen Eigenschaft existieren kann. In diesem Sinne sagst du: Es beruht auf Notwendigkeit, dafs der Himmel ewig ist (Anfangslosigkeit der Schöpfung).

„Naturkraft" wird von allen vier Arten der Veränderung (mutatio, metabolé) ausgesagt, also dem Entstehen und Vergehen, der räumlichen Bewegung, dem Wachsen und der qualitativen Veränderung. Manchmal bezeichnet Naturkraft auch die Wesensformen, die erstes Prinzip dieser Bewegungen sind. Sie werden sogar im vorzüglichsten Sinne als Naturkraft bezeichnet, und ganz besonders solche von ihnen, die einfach sind; denn die einen Organismus belebende Seele wird im vorzüglichsten Sinne als Seele (d. h. als höhere Form der Naturkraft) bezeichnet (da sie eine höhere Einheit und Einfachheit besitzt).[2]) Dieses gilt z. B. von dem Prinzip des Wachstums. In diesem Sinne hörst du die Ärzte sagen: „Ich habe die Naturkraft so und so gestaltet." Damit bezeichnen sie die Kraft, die die Körper (des Menschen) „leitet", nämlich die ernährende (die dem Leibe fremde Stoffe assimiliert). Sie bezeichnen dieselbe als „Naturkraft", weil sie, obwohl einen Organismus belebend, nach ihrer Ansicht einfacher ist als

[1]) Vgl. Aristoteles 1338b 40f., 1339a 4 (die aus der Notwendigkeit entstehenden Mühen und Schmerzen — pónoi), 1206a 14. 16 Leid — lýpe — ist mit den auf Notwendigkeit beruhenden Dingen verbunden.

[2]) Was in irgend einer Kategorie eine gröfsere Einfachheit, Einheit und Unkörperlichkeit besitzt, hat in höherem Sinne das Wesen dieser Kategorie.

die anderen Kräfte. Aus demselben Grunde bezeichnen sie fast kaum als Naturkraft die Kraft des Herzens (die wohl als eine zusammengesetzte gegolten haben mufs; sie bewirkt ja eine zweifache Bewegung des Herzens, das Pochen, kann also nicht einfach sein). In diesem Sinne sagen wir ebenfalls: eine „natürliche“ Tätigkeit (eine einfache) steht in Opposition zu der vernünftigen (komplizierteren, z. B. des Kunstschaffens). Der Name „Naturkraft“ wird ferner allgemein von den Elementen prädiziert, aus denen das Ding zusammengesetzt wird. In diesem Sinne sagen wir: die Naturkraft der homogenen Körper (entsteht) besteht aus Wasser, Feuer und den übrigen Elementen. Die Naturkraft wird schliefslich sogar von den verschiedenen Arten der Hyle und im allgemeinen von allen Arten der Wesensformen, der Materie wie auch der Formen der veränderlichen Dinge ausgesagt, die notwendigerweise aus jenen Wesensformen und Materien resultieren. Nachdem wir hiermit das erreicht haben, was wir von Anfang an erreichen wollten, nämlich die Darlegung dessen, was die Termini der Metaphysik bedeuten, so wollen wir nun dazu übergehen, eines von den Problemen dieser Wissenschaft zu behandeln.

Abhandlung II.

Das Seiende und die zehn Kategorien.

Wir haben bereits dargelegt, dafs das Seiende in verschiedenem Sinne gebraucht wird. Die Form des Seienden, die wir aber in diesem Kapitel behandeln wollen, ist die von den zehn Kategorien ausgesagte. Diese verhalten sich zum Objekte der Metaphysik wie die Arten zum Genus.[1]) Es ist nun aber klar, dafs die Prädikationsweise des Seienden von den zehn Kategorien nicht die rein äquivoke ist; denn in diesem Falle wäre das Seiende kein (einheitliches) Genus, das zum Objekte einer einzelnen, einheitlichen Wissenschaft gemacht werden könnte (denn eine Wissenschaft kann nur ein innerlich, also univoce einheitliches Objekt besitzen). Diese

---

[1]) Event.: Diese verhalten sich wie die Arten zu dem Genus (dem Seienden), das Objekt der Metaphysik ist.

Wissenschaft ist die, mit der wir uns hier beschäftigen. Ebensowenig (wie ein einheitliches Objekt) könnten dann in der Metaphysik (und im Seienden) wesentliche und notwendige (formelle) Prädikate vorhanden sein, durch die das Seiende in direkter und ursprünglicher Einteilung (primo et per se) in Arten zerlegt wird (da nur das Objekt univoker oder analoger Prädikation in dieser Weise geteilt werden kann). So sagen wir (indem wir das Seiende per se einteilen): Das Seiende ist teils ein potenzielles, teils ein aktuelles, und ebenso legen wir dem Seienden die übrigen ihm wesentlich zukommenden Prädikate bei, die in ihm vorgefunden werden. Die Aussage, deren Subjekt ein äquivok aufgefafster Gegenstand ist, besitzt nun aber (Untersatz der Deduktion) kein ihm wesentlich zukommendes Prädikat. Alles dieses ist für denjenigen klar, der sich mit der „Kunst" der Logik befafst hat.

Ebensowenig bezeichnet das Seiende die zehn Kategorien in univoker Weise (univoce); denn würde das Seiende von ihnen univoce ausgesagt, dann wären die zehn Kategorien ein einziges Genus oder sie befänden sich innerhalb eines einzigen Genus. Die äufsere Sinneswahrnehmung bezeugt nun aber, dafs sie verschieden sind und eine Vielheit darstellen (die nicht unter ein Genus gefafst werden kann — die Konklusion ist wie oben als selbstverständlich ausgelassen). Dieses ist die richtige Lehre, selbst wenn einige der älteren Philosophen (der Vorsokratiker) die Lehre aufstellen, das Seiende sei ein und dasselbe (ein einziges — die Eleaten). Der Grund, der diese Philosophen zu ihrer Ansicht führte, war der Umstand, dafs sie die sinnliche Wahrnehmung aufser acht liefsen und sich von sophistischen Deduktionen in die Irre führen liefsen. Aristoteles hat jene Philosophen in der ersten Abhandlung der Physik (essimā') bereits widerlegt. Wir werden mit diesen Philosophen diskutieren, wenn wir über die Objekte der partikulären „Künste" (d. h. der partikulären Wissenschaften im letzten Teile der Metaphysik) sprechen werden. Da sich nun alles so verhält, wie wir es dargelegt haben, und da die Bezeichnung des Seienden von den zehn Kategorien nicht simpliciter aequivoce noch auch univoce ausgesagt wird, so bleibt keine andere Möglichkeit übrig, als dafs das Seiende die zehn Kategorien in einer Art

der analogischen Prädikation bezeichne. Diese Art der Prädikation ist die derjenigen Bezeichnungen, die Ausdruck einer Vielheit von Dingen sind, die sich so verhalten, dafs sie auf ein einziges Ding bezogen werden, und zwar nach einem gewissen Früher und Später (so dafs eine systematische Ordnung entsteht), wie es bald ausführlich dargelegt werden wird. So sagen wir betreffs der Dinge, die sich auf die Medizin beziehen, sie seien medizinische, und von denen, die sich auf den Krieg beziehen, sie gehören dem Kriege an (seien militärische). Diese Wissenschaft (die Metaphysik) hat nun, wie wir früher darlegten, die Aufgabe, die Arten der existierenden Dinge aufeinander zu beziehen, insofern die einen Ursachen der anderen sind, so dafs sich schliefslich ihre ganze Summe auf die entsprechenden höchsten Ursachen zurückführen läfst. Daher ist es erforderlich diesen Gedanken in allen Kategorien zu verfolgen und eine Betrachtung darüber anzustellen, wie diese sich im Bereiche des Seienden aufeinander beziehen und welche einer anderen (wörtlich: welche welcher) vorausgeht. Wir wollen ferner das Problem stellen, ob hier (d. h. in der sublunarischen Welt, eventuell: in der Metaphysik), eine Kategorie besteht, die den übrigen ihren Bestand verleiht (die Substanz) und welches diese ist, ferner, wodurch denn diese erste Kategorie ihren Bestand erhalte. Sodann wollen wir die Aufmerksamkeit auf die Kenntnis der Ursachen lenken, die die allgemeinen Akzidenzien der Substanz hervorbringen, insofern die Akzidenzien „existierende“ Dinge sind (also in den Bereich des Seins fallen, entis in quantum est ens). So verhalten sich die Potenz und der Akt und ähnliche Dinge. Alles dieses wollen wir darlegen, insoweit uns in diesem ersten Kapitel unserer Wissenschaft dieses möglich ist. Was in der Erläuterung der Ursachen dieser Dinge sodann noch als eine weitere Aufgabe uns übrig bleibt, schieben wir auf, so dafs wir es in der zweiten Abhandlung dieser Wissenschaft behandeln.

Die Arten der Beweisführung, die betreffs dieser irdischen Dinge verwandt werden, sind aufserordentlich zahlreich. Du kennst z. B. logische Beweise. Diese bestehen darin, dafs die Dinge, die in der „Kunst“ der Logik erklärt wurden, betreffs eines fremden Gegenstandes („an einem ungeeigneten Orte“) Verwendung finden und zwar in zweifacher Weise. Sie

werden verwandt entweder als Instrumente und auf alle Gebiete applizierbare Methoden oder als Denkgesetze, die dem Verstande die rechte Leitung geben (auf der goldenen Mittelstrafse) und ihn vor Irrtum bewahren. Dies ist die Art und Weise, wie die logischen Sätze besonders (speziell) verwandt werden. Sie werden ferner auch in dem Sinne angewandt, dafs jene Dinge, die dort (in der Logik) dargelegt wurden, weil sie ja ein Teil einer demonstrativen (d. h. von der Demonstration handelnden, also logischen) „Kunst“ sind (also logische Probleme darstellen), als real existierend hingestellt werden. In diesem Sinne finden sie direkte Verwendung in einer anderen „Kunst“, insofern sie dort als Postulate und Axiome (Grundsätze) vorausgesetzt werden, die keines Beweises innerhalb jener Kunst bedürfen (almaudū'). Es ist nämlich in den demonstrativ beweisenden Disziplinen allgemein üblich, dafs einige derselben dasjenige verwenden und voraussetzen, was in einer anderen (einer übergeordneten, subalternierenden) Disziplin bewiesen wurde (Problem der systematischen Ordnung der Wissenschaften). In diesem Sinne nimmt die Disziplin der Astronomie die mathematischen Lehren von dem Mathematiker an, indem sie z. B. zugibt, dafs die Hälfte des Durchmessers (der Radius) gleich sei der Seite des Sechseckes (das in den Kreis hineinkonstruiert wird).

Da also hiermit der Zweck dieses Teiles (Kapitels) der Betrachtung klargelegt wurde und auch der Sinn der Ausdrücke, die in der Metaphysik verwandt werden, so wollen wir nunmehr beginnen, über die Metaphysik selbst zu diskutieren. Demnach lehren wir: In dem Buche der Kategorien wurde ausgeführt, dafs die universellen Prädikate sich in zwei Gruppen darstellen: die eine gibt betreffs der individuellen Substanz ihr Wesen und ihre Wesenheit zu erkennen („definiert“ dasselbe). Der universellste Allgemeinbegriff, der diese Eigenschaft besitzt, ist nach unserer Lehre die Kategorie, die als Substanz bezeichnet wird. Eine andere Gruppe gibt von dem Individuum der Substanz nicht etwa seine Wesenheit und sein Wesen zu erkennen, sondern erweist sich als etwas, das nicht Substanz ist, nachdem jenes Individuum definiert worden ist.[1])

---

[1]) Zuerst mufs die Substanz definiert werden. Die übrigen Be-

Dieses Wirkliche verhält sich im allgemeinen nur so, dafs es in einem Substrate (als Akzidens) existiert. Betreffs der Kategorie der Substanz (der substantia secunda, der logischen Substanz) sagt man, sie sei dasjenige, was von einem (in sich bestehenden) Substrate ausgesagt werde. Die allgemeinsten Begriffe, die die genannte Eigenschaft besitzen, sind die neun (höchsten) Genera der Akzidenzien, die dort (in der Logik) aufgezählt wurden: Quantität, Qualität, Relation, Wo, Wann, habere, Wirken und Leiden.[1]) Nachdem dieses als Axiom aufgestellt wurde, ist im allgemeinen einleuchtend, dafs die Kategorie der Substanz in sich selbst Bestand hat. Sie bedarf keiner der Kategorien der Akzidenzien, um zu (ihrem Bestande und) ihrer Existenz zu gelangen (subsistit in se non in alio tamquam subiecto inhaesionis). Ferner ist klar, dafs die Kategorie des Akzidens der Substanz bedarf, damit sie zu ihrer Existenz gelange, und von ihr verursacht ist. Jedoch müssen wir nun betrachten, wie sich die Sachlage in jeder einzelnen Kategorie verhält.

Dementsprechend lehren wir: Die Substanz bildet, wie bald klar werden wird, einen Teil der Definition der Kategorie der drei Akzidenzien: des Wo der Lage und des habere. Dies ist aus der Definition dieser Akzidenzien ersichtlich; denn (id statt ida zu lesen) alle diese Akzidenzien haben in ihrer Definition den Begriff des Körpers (der körperlichen Substanz). So sagen wir betreffs des Wo (locus), es sei die Beziehung der körperlichen Substanz zum Raum (oder Orte). Ebenso verhält sich die Sache betreffs der Lage (situs) und des habere. Was aber die Kategorie des agere und pati angeht, so ist die Sachlage klar betreffs derjenigen Formen dieser Kategorien, die sich in (an) der Substanz befinden. Manchmal finden sich diese beiden Kategorien aber in der Quantität und Qualität vor. Dann verhalten sie sich wie diese Kategorie der Quantität und Qualität selbst. Dazu tritt noch die Besonderheit der Kategorie des agere hinzu (die für die Aufstellung einer genauen Definition derselben zu berücksichtigen ist); denn die Kategorie

---

stimmungen, die in dem Inhalte der Substanz nicht enthalten sind, erweisen sich dadurch schon als Inhärenzien der Substanz.

[1]) Situs ist als neunte zu ergänzen, wenn der kairenser Text diese Kategorie auch nicht aufzählt.

des agere ist in der Quantität immer „eine Substanz" (d. h. sie betrifft substantielle Dinge).[1] So verhält sich z. B. die Nahrung, die das Wachstum (ein agere in der Quantität) verleiht, und der Körper, der einen anderen Körper räumlich in Bewegung versetzt (ein Beweis dafür, dafs die Kategorie des agere eine Substanz voraussetzt). Die Kategorie des agere hingegen ist in der der Qualität nur ein Akzidens (ohne irgendwie an der Natur der Substanz zu partizipieren), z. B. das Erhitzen (eine Art des agere), das von der Qualität der Hitze bewirkt wird.

Sodann sind die vier Akzidenzien zu betrachten: Quantität, Qualität, Relation und Wann (Zeit). Wenn auch in ihrer Definition die Kategorie der Substanz nicht erwähnt wird, so ist dennoch betreffs ihrer klar, dafs sie, um existieren zu können, der Substanz bedürfen (sie voraussetzen). Dies gilt zunächst von der Kategorie der Relation. Betreffs ihrer ist klar, dafs sie nicht die Fähigkeit (Möglichkeit) besitzt, sich von der Substanz zu trennen. Es ist nämlich nicht nur die Substanz allein, die Substrat dieser Kategorie ist. Vielmehr findet man auch die übrigen Kategorien als Subtrate derselben. So verhält sich das Doppelte und die Hälfte (niṣf statt ṣinf zu lesen), die zur Kategorie der Quantität gehören (und zugleich Relationen sind), ferner das Oben und Unten, die zur Kategorie des Wo zu rechnen sind.

Ferner ist auch die Kategorie der Qualität zu betrachten. Es wird betreffs ihrer bald klar werden, dafs sie ein Akzidens ist und dafs sie sich von der Materie nicht trennen läfst. Sonst müfste ein Zustand des Leidens (passio et patibilis qualitas) existieren (können) ohne ein Subjekt des Leidens oder eine Gestalt (forma et figura) ohne ein Substrat, das die Gestalt trägt, oder ein (habere) habitus (habitus et dispositio), ohne ein Substrat für denselben oder eine „Disposition" zum Wirken (vielleicht für potentia et impotentia stehend) ohne einen Gegenstand, der disponiert ist. Diese vier sind Genera (der

[1]) Averroes will mit diesem auffälligen Ausdrucke nur sagen, dafs jenes Akzidens in gewissem Sinne an der Substantialität partizipiert. Wörtlich ist er sicher nicht zu verstehen; denn ein Akzidenz kann nie zur Substanz werden.

Qualität), und zwar die allbekannten genera dieser Kategorie.[1])

Was nun die Kategorie der Quantität angeht, so ist es nicht unzweideutig („in jeder Weise") klar, daſs sie ein Akzidens ist, indem sie die Kategorie der Substanz voraussetzt, insonderheit die diskontinuierliche Quantität (die selbst eine Substanz zu sein scheint, also dann kein Akzidens sein könnte). In gleicher Weise gilt dieses von der kontinuierlichen. Ihre Akzidentialität ist also nicht einleuchtend, besonders wenn wir die Lehre aufstellen: Eine der Arten der Quantität sei die körperliche Substanz. Stellte man doch als Definition des Körpers (und der Quantität) auf, er sei dasjenige, was sich in die drei Dimensionen (also in Formen der Quantität) teilen lasse. Aus diesem Grunde waren viele Philosophen der Ansicht, die Dimensionen seien eine Substanz und sie bedeuteten das Wesen der individuellen Substanz, die Gegenstand eines sinnlichen Hinweises sei (als dieses da). Dieselbe Lehre führte andere Philosophen zu der Ansicht hin, die Quantitäten könnten sich von dem Körper trennen (seien choristà, d. h. unkörperliche Wirklichkeiten). Es sind jene Philosophen, die die Lehre aufstellten, die Objekte der Mathematik seien unkörperliche Substanzen (Pythagoras usw.).

Wir jedoch lehren: Es ist in sich selbst und zwar in unvermittelter Weise (primo et per se) klar, daſs die Dimensionen nicht dasjenige sind, was von der individuellen Substanz des Körpers seine eigentliche Wesenheit zu erkennen gibt. Wird eine individuelle Substanz mit diesen Dimensionen bezeichnet und zwar wie mit einer Eigenschaft, die in ihr entsteht,[2]) dann ist sie wie die Art jenes Individuums oder sein Genus in der Definition der Dimensionen (wie das wesentlich notwendige Substrat) enthalten und zwar in der Weise wie die Substrate

---

[1]) Aus diesem Grunde ist unter „Dispositio" (istiʿdād) die zweite Art der Qualitäten: potentia et impotentia oben zu verstehen. Die eigentliche „Dispositio" die mit dem habitus zusammen genannt wird, heiſst ḥāl, d. h. Zustand.

[2]) Damit soll wohl ausgedrückt werden, daſs diese Bestimmung wie ein proprium mit der Wesenheit des Dinges unzertrennlich verbunden ist, so daſs sie „mit ihr entsteht und vergeht". Ohne dieselbe kann das Ding also nicht existieren.

der Akzidenzien oder die Genera ihrer Substrate (als Materien) in den Definitionen der Akzidenzien (wie wesentlich notwendige Bestandteile) enthalten sind. Die Dimensionen werden dabei aber nicht in der Weise von einer Substanz ausgesagt, dafs sie einen Teil der Definition dieses Individuums bildeten — etwa in derselben Weise wie die formellen Prädikate (die Arten und Genera), die die (inneren) Ursachen der Objekte (Substrate) sind, in der Definition der Dimensionen verwandt werden. So sagen wir vom Menschen und von vielen Tieren, dafs sie eine bestimmte Gröfse besitzen. Der Grund dafür ist der, dafs jeder einzelnen dieser Substanzen eine besondere Gröfse eigen ist. Dieses ist im allgemeinen klar in den Lebewesen, dafs nämlich in ihm die Dimensionen später als es selbst (sein Wesen und seine Substanz) sind und dafs die Seele und der Träger der Seele früher sind als die Dimensionen. (Diese müssen also äufsere Akzidenzien des Wesens sein.) Dasselbe ist klar in den Naturkörpern („den seienden Dingen der Natur"), dafs sie nämlich den Dimensionen, die man in ihnen auf Grund der inneren Vorstellung (der mathematischen Projektion) annimmt, vorausgehen. Die aufgezählten sind nun aber die ganze Summe der Substanzen (die in der sublunarischen Welt vorkommen); denn jedes Individuum aus der Kategorie der Substanz besitzt entweder ein seelisches Prinzip (wörtlich: „atmet") oder ist ein Naturkörper.

Man könnte eine Diskussion aufstellen betreffs eines universellsten Genus, das in der Kategorie der Substanz existiert und das Problem aufwerfen, ob jenes der Körper selbst sei oder ein Ding, dem das Genus „Körper" wie ein Akzidens anhafte. Wenn der Inhalt (das Genus) „Körper" sich nun wie ein Akzidens verhält, so stellt sich die weitere Frage: Welches ist dann jenes Ding, dem der Körper wie ein Akzidens inhäriert? Dieses Problem wollen wir darlegen, wenn wir auseinandersetzen, welches die ersten Prinzipien der sinnlich wahrnehmbaren Substanz sind und in welcher Art des Seins die Spezies und die Genera der Körper existieren, kurz, in welcher Art die universalia Dasein besitzen (Nominalismus — Realismus).

Einige Philosophen stellten die Lehre auf, es bestehe eine von den Körpern getrennte Quantität (Pythagoras). Wollen sie damit die Quantität bezeichnen, die in den sinnlich wahr-

nehmbaren Dingen vorhanden ist, so wurde bereits in der Naturwissenschaft (mittlerer Kommentar zu Aristoteles) dargelegt, daſs in der ersten Materie keine Möglichkeit vorhanden ist, ohne die Quantität zu bestehen, wie es auch nicht möglich ist, daſs sie sich von der Wesensform trennt. Sonst müſste eine individuelle Substanz existieren ohne Quantität zu besitzen. Dieses ist aber unmöglich. Ferner wurde in der Naturwissenschaft bei der Untersuchung über die Existenz des leeren Raumes dargelegt, daſs die *Dimension* sich nicht vom Körper trennen kann. Ebenso wurde dort auseinandergesetzt, daſs die Zeit in einem *Substrate* vorhanden sei, nämlich den himmlischen Körpern. Aus diesen Darlegungen ist klar, daſs ihr (der Zeit und der Dimensionen) Bestehen in der Substanz fundiert sei (daſs sie einer Substanz als *Akzidenzien* inhärieren). Der Grund dafür liegt darin, daſs ein Ding nur insofern zu der Zeit in Beziehung tritt (und als *zeitlich* gelten kann) als es sich real verändert oder als einer Veränderung unterliegend supponiert wird. Das Sichverändernde muſs nun aber notwendigerweise ein *Körper* sein, wie es in der Naturwissenschaft dargelegt wurde.

Die *Zahl*, die diskontinuierliche Quantität ist nichts mehr (keine besondere Realität neben der ...) als die *Summe ihrer Einheiten*. In dieser Weise ist man gewohnt, die Zahl zu definieren. In dem Vorausgehenden haben wir bereits ausgeführt, daſs man unter *Einheiten* in erster Linie nur die *Volumina* der Dinge nach ihren Orten und Grenzpunkten (Grenzflächen) versteht, kurz, Realitäten, die *auſserhalb* des Wesens (der Substanzen) der realen Dinge liegen. Dann ist also die Zahl (fakāna zu lesen) notwendigerweise ein *Akzidens*. In dem Folgenden werden wir noch darlegen, daſs es näher liegt (und wahrscheinlicher ist), die Zahl als eine Tätigkeit der Seele aufzufassen denn als reales Ding der Auſsenwelt (*kritische* Stellungnahme des Averroes in dem Problem der Realität der Zahl).

Aus diesen Darlegungen ist ersichtlich, daſs keine der neun Kategorien der Akzidenzien sich von der Substanz trennen (und als selbständige Substanz existieren) kann. Die Substanz geht vielmehr dem Akzidens *voraus* so wie die Ursache der Wirkung (also *nicht* notwendig der *Zeit* nach).

Nicht nur diese Art des Früherseins findet sich in der Substanz hinsichtlich der Akzidenzien vor. Es kommt ihr auch diejenige Art des Früherseins zu, die der Zeit und der Erkenntnis nach zu messen ist; denn die Substanz ist eher erkannt als das Akzidens. Es wurde aber bereits im Früheren dargelegt, in wie vielfacher Weise das Früher und Später prädiziert wird. (Diese Arten sind betreffs der Substanz zu untersuchen.) Was nun das Problem angeht, ob in dieser Welt eine von den Körpern getrennte Quantität bestehe und ob ihr Dasein verschieden sei von dem Dasein dieser sinnlich wahrnehmbaren Quantität — diese trennbare Quantität soll das Objekt der Mathematik sein nach der Ansicht jener Philosophen und wie es Pythagoras (Text: Fartāġūras) lehrte — so wird dieses Problem in der Darlegung der partikulären Disziplinen untersucht. Andere Probleme lauten: Welches ist die Art der Existenz, die diesen neun Kategorien in der Substanz eignet, und beruht diese Existenzart auf einer gewissen Ordnung, so daſs die einen sich verhalten wie die Ursachen für die Existenz eines Teiles der Substanz oder befinden sich alle in der Substanz in einer und derselben Ordnung (also im Sein parallel), so daſs die einen den anderen nicht vorausgiehen. Diese Fragen werden dadurch gelöst, daſs wir darlegen: ein Teil der Kategorien setzt voraus, daſs ein anderer Teil derselben bereits früher der Substanz inhäriere. So verhält sich z. B. die Quantität. Es ist einleuchtend, daſs sie zu denjenigen Kategorien zu rechnen ist, die zuallererst der Substanz inhärieren; denn man trifft keine Qualität an, es sei denn in einem Körper (der also bereits Quantität besitzt).[1] Ebensowenig existiert ein Ort, es sei denn in Beziehung zu einem Körperlichen, insofern es ein Körper ist. Ebensowenig findet man eine Lage, ohne daſs sie in einem Räumlichen wäre, noch findet man eine Tätigkeit oder ein Leiden (pati), das nicht durch Vermittelung der Lage und des Ortes („des Wo") sich vollzieht. Alles dieses ist nach den Darlegungen in der Naturwissenschaft klar. Ebenso verhält sich die Kategorie

[1]) Das Prinzip lautet: Inhärieren zwei Akzidenzien, z. B. a und b in der Weise einer Substanz, daſs b niemals ohne a inhaeriert, wohl aber a ohne b, dann geht a dem Sein nach dem Akzidens b voraus und b wird als posterius bezeichnet.

des habere. Sie findet sich in einem Dinge nur dann, wenn dasselbe bereits ein Körper ist, oder die Kategorie des Wo oder die der Lage besitzt. Dabei ist aber nicht ausgeschlossen, dafs zwei Akzidenzien sich in einer und derselben Seinsordnung befinden (also parallel sind). So verhalten sich z. B. die Qualität und das Wo; denn es ist nicht ersichtlich, dafs die eine dieser beiden Kategorien vor der anderen in bezug auf ihr Inhärenzverhältnis in der Substanz einen Vorrang habe (taḳaddum zu ergänzen).

Da aus dieser Darlegung nun klar geworden ist, dafs die neun Kategorien in der Substanz existieren (also eigentliche Akzidenzien sind), und da ferner dargelegt wurde, wie die einen in ihrem Inhärenzverhältnis in der Substanz den anderen vorausgehen, so ist es nunmehr angebracht, über die Elemente der Substanz eine Untersuchung anzustellen, sodann über ihre ersten Prinzipien, kurz, über die Frage, ob solche erste Prinzipien des Seins in der sinnlich wahrnehmbaren Substanz real existieren, die früher sind als die Substanz. Wenn diese nun real existieren, so stellt sich die weitere Frage, welcher Art sie seien. Wir müssen diese Probleme aufstellen; denn dieselben bilden den Gegenstand eines schwierigen[1]) (ernsten) Bedenkens und einer grofsen Meinungsverschiedenheit zwischen den Philosophen. Diese Untersuchung geht der anderen voraus, die das Problem erforscht, ob in der Welt eine unkörperliche Substanz existiert und ob diese das erste Prinzip für die sinnlich wahrnehmbare Substanz sei oder nicht. Wenn diese Substanz nun existiert, so stellt sich das weitere Problem, in welcher Existenzweise sie ihr Dasein besitzt.

Demnach lehren wir: Der Terminus „Substanz" wird, wie wir dargelegt haben, auch auf die unkörperliche Substanz angewandt. Freilich ist das am meisten Bekannte aus der Kategorie der Substanz und dasjenige, was allgemein als Substanz anerkannt wird, das (materielle) Individuum, das Gegenstand eines Hinweises sein kann, keinem Substrate inhäriert, noch auch von einem Substrate ausgesagt werden kann (Aristoteles, Kategorien 2b 3). So verhalten sich die Individuen der Menschen, Tiere, Pflanzen, Sterne und Steine.

---

[1]) Vielleicht zu lesen ǵawīṣ „tief" statt ʿawīṣ.

Aus diesem Grunde ist es nicht erforderlich (zulässig), dafs die Untersuchung sich auf das erste Prinzip dieser sinnlichen Substanz (ausschliefslich) erstrecke (weil auch andere Substanzen als diese sinnlich wahrnehmbaren existieren). Die Ansichten der alten Philosophen (der Vorsokratiker) gingen, wie wir im Vorhergehenden dargelegt haben, in der Frage weit auseinander, auf Grund wessen jenes erste Prinzip dieser (irdischen) sinnlich wahrnehmbaren Substanz vorausgehe und welches seine (jenes Prinzipes, eventuell der Substanz) Teile seien. Eine Schule von Philosophen war der Ansicht, dafs die Substanz aus unteilbaren Teilen (Atomen) zusammengesetzt werde, sei es, dafs dieselben unendlich oder endlich an Zahl vorhanden sind. Eine andere Schule stellte die Lehre auf, die Körperlichkeit sei dasjenige, wodurch die Substanz der Körper ihr Bestehen erhalte. Da nun aber der Begriff der Körperlichkeit identisch ist mit dem der Teilbarkeit in die (drei) Dimensionen, so waren jene Philosophen der Ansicht, dafs die (drei) Dimensionen im vorzüglicherem Sinne als Substanz zu bezeichnen seien. Da nun die Dimensionen sich in der Phantasie als Fläche vorstellen lassen und weil ferner die Flächen in Linien aufgelöst werden können und die Linien in Punkte (wörtlich: auf einen Punkt), so waren sie der Überzeugung, die Punkte seien Substanzen. Andere behaupteten, die Universalia, die von der Substanz ausgesagt werden, seien die ersten Prinzipien; denn diese seien Gegenstände, die durch sich selbst und in sich ihr Bestehen besitzen (subsistere in se).

Alle diese Lehren verhalten sich im allgemeinen so, als ob sie gemeinsam zugeständen, dafs eine materielle Ursache (der körperlichen Substanz) existiere. Jedoch bestimmten sie dieselbe verschieden. Die einen identifizierten sie mit den Atomen, die anderen mit dem Feuer, der Luft oder etwas anderem, wie es ein jeder einzelne der (vorsokratischen) Philosophen aufstellte. Die Unrichtigkeit der markantesten dieser falschen Lehren wurde bereits in der Naturwissenschaft auseinandergesetzt. Dort wurde gezeigt, dafs alle sinnlich wahrnehmbaren Dinge aus Materie und Wesensform zusammengesetzt seien. Dort wurde zugleich gezeigt, wie viele Arten der Materien und Wesensformen vorhanden seien. Die Betrachtung über

diese Probleme wurde dort jedoch nur mit Rücksicht darauf geführt, daſs sie (Materie und Form) erste Prinzipien für die Existenz eines sich verändernden Dinges sind (denn nur dieses ist Objekt der Naturwissenschaft), kurz, insofern sie Prinzipien der Veränderung sind. Die (vielleicht besser: „alle") übrigen falschen Ansichten, die in jener Hinsicht (d. h. als naturwissenschaftliche Lehren) betreffs unseres Problemes aufgestellt wurden, sind an jener Stelle widerlegt worden, so z. B. die Lehre von den Atomen und andere Lehren, deren Widerlegung jener Wissenschaft obliegt.

In der Metaphysik aber erstreckt sich die Untersuchung auf das Problem der ersten Prinzipien der Substanz, insofern sie Prinzipien der Substanz als solcher sind (d. h. der Substanz schlechthin, insofern sie ein Modus des Seienden, entis in quantum est ens, ist). Ebenso werden hier (in der Metaphysik) die irrigen, in dieser bestimmten (metaphysischen) Hinsicht aufgestellten Lehren widerlegt, z. B. die Ansicht desjenigen (Platos), der lehrte, die universellen Bestandteile der Substanz seien (als Ideen) erste Prinzipien (die die sublunarischen Dinge bewirken) oder die desjenigen (Pythagoras), der behauptete, die Dimensionen seien dasjenige, wodurch die Substanz ihr Bestehen erhalte. Freilich kann diese Ansicht in zwei verschiedenen Weisen betrachtet werden, in dieser (metaphysischen) Wissenschaft und in der Naturwissenschaft. So behandelte Aristoteles diese Frage in der dritten Abhandlung seines Buches über den Himmel und das Weltall (peri ouránou 298 ff.). Avicenna aber beging in diesem Problem einen groſsen Irrtum; denn er vertrat die Ansicht, daſs der Naturwissenschaftler nicht die Aufgabe haben könne zu beweisen, daſs die Körper aus Materie und Wesensform zusammengesetzt sind, und daſs der Metaphysiker sich mit der Darlegung dieses Problems zu beschäftigen habe (Avicenna, Metaphysik II, 2—4, Übersetzung S. 96—148). Daſs alles dieses hinfällig ist, ist für jeden unmittelbar klar, der sich mit beiden Wissenschaften, d. h. mit der Naturwissenschaft und der Metaphysik beschäftigt hat.

Da dieses sich nun so verhält, und da die Art und Weise der Untersuchung der Metaphysik (ihre intentio formalis) in diesem Problem klar ist, so wollen wir unsere Betrachtungen auf das Problem richten, indem wir von demjenigen ausgehen,

was für uns (quoad nos) am meisten und am ehesten erkennbar ist (in se ist dieses das Entferntere). Dieses sind die Definitionen; denn die Definition des Wirklichen, von dem man den Terminus „Substanz“ aussagt, ist die eigentliche Definition. In diesem Sinne hören wir daher auch die Philosophen lehren: „Die Definition gibt die Substanz (ousía) des Dinges zu erkennen.“ Ferner (wollen wir diese Methode einschlagen) weil man immer von dem uns Bekannteren ausgeht, um zu dem, was der Natur nach am meisten erkannt (und erkennbar) ist, hinzugelangen. So ist es an einem anderen Orte (in der Lehre von dem Beweise) dargelegt worden. In diesem Sinne lehren wir: Die Definition ist, wie dargelegt wurde, eine Redeweise (oratio), die das Wesen des Dinges kund tut, und zwar durch Vermittelung von wesentlichen Bestimmungen, durch die das Ding sein Bestehen erhält. In der Disziplin der Logik wurde bereits dargelegt, dafs der unerkannten Dinge zwei Gruppen seien: eine von solchen Dingen, die per se, und eine andere, die per accidens erkannt werden müssen (und existieren). Diejenige, die sich per se verhält, stellt sich wiederum in zwei verschiedenen Formen dar. Erstens die Prädikate (und die formellen Aussagen), die die inneren Teile der Substanz des Objektes (also seines Wesens) sind. Aus ihnen werden in ganz speziellem Sinne die Definitionen zusammengesetzt (Genus und Differenz). Die zweite Form des per se besteht darin, dafs die Subjekte der Aussagen (wie der kleinere Umfang) sich in der Substanz (dem Wesen) der Prädikate[1]) (als dem gröfseren Umfange) befinden. Diese verhalten sich so, dafs aus ihnen keine Definition zusammengesetzt werden kann; denn sie sind Dinge (wohl: bezeichnen Dinge), die der Seinsordnung nach später liegen als die Substanzen (d. h. die Wesenheiten) des zu definierenden Objektes. Wenn man das Problem von dieser Seite aus betrachtet, wird auf Grund des Dargelegten bei der „leichtesten“ (erstmaligen) Betrachtung einleuchtend, dafs die individuellen Substanzen, die man als „diese da“ bezeichnen kann, Teile besitzen (Hyle und Form),

[1]) Solche Prädikate sind mit ihren Subjekten nicht konvertibel, da sie noch anderen Subjekten als dem in der Aussage genannten zukommen können. Da definitio und definitum immer konvertibel sein müssen, lassen sich diese Prädikate nicht zu einer Definition verwenden.

die früher sind als jene selbst und durch die sie ihren Bestand erhalten. Diese Bestimmung (das habere partes constitutivas) findet sich nicht etwa nur in der Substanz. Sie kommt vielmehr auch in den Individuen der Akzidenzien zur Geltung, wie später klar gelegt werden wird.

Aus dieser Betrachtungsweise ist in jeder Hinsicht klar, dafs keine einzige der Kategorien, die von den Dingen prädiziert werden (wörtlich: den Prädikaten der Kategorien), der individuellen Substanz ihren Bestand verleiht.[1]) Denn diese kategorialen Bestimmungen geben nicht das Wesen der individuellen Substanz zu erkennen, noch auch einen Teil dieses ihres Wesens. Dieses gilt also von den Bestimmungen, dafs die Substanz Qualität, Quantität, Relation, Wo, Wann, agere, pati, Lage und habere besitzt. Da die Sachlage sich nun so verhält und da es klar ist, dafs in diesem (metaphysischen) Gebiete Teile der Substanz vorhanden sind, die früher sind als die Substanz selbst, so wollen wir nun erwägen, in welcher Art der Existenz diese Teile in der Substanz existieren und ob die Universalität jenen Teilen wie ein äufseres Akzidens zukomme oder ob sie in der (platonischen) Weise früher sind als jene Substanz, wie es die Ansicht derjenigen ist, die die Existenz der Wesensformen (als Ideen) annehmen. Kurz, wir wollen alle Akzidenzien betrachten, die jenen Teilen anhaften, insofern sie entweder selbst individuelle und sinnlich wahrnehmbare Substanzen sind oder Teile von sinnlich wahrnehmbaren Dingen, und ferner die jenen Teilen anhaften, insofern sie begrifflich fafsbar und universell sind. (Dieses Problem stellt sich sowohl betreffs der realen, ontologischen als auch der logischen Existenzweise), weil diese beiden Arten des Seins unterschieden sind. Wenn ferner die Definition viele Teile besitzt, so stellt sich die Frage: In welcher Art der Existenz existieren diese Teile in dem zusammengesetzten Gegenstande? Findet dieses der Potenz oder dem Akte nach statt? Kurz: Wie können wir betreffs des definierten Gegenstandes behaupten, er sei einheitlich (bilde eine Einheit), während er doch viele Einheiten besitzt, die auf Grund der Definition verschieden

---

[1]) Die Kategorien besitzen einen weiteren Umfang als eine individuelle Substanz, sind daher mit dieser nicht konvertibel (vgl. obige Anm.).

sind. Wir werden dann darlegen, inwiefern wir die Definitionen mit den definierten Gegenständen und den Teilen der Definition vergleichen. Diese Betrachtung umfafst in gewissem Sinne sowohl die Akzidenzien als auch die Substanzen, nachdem wir zugestanden haben, dafs den Akzidenzien eigene Definitionen (im präzisen Sinne) zukommen, wenn auch das ursprüngliche Ziel der Untersuchung die Kenntnis der Substanz selbst ist. (Jenes Problem betreffs der Teile erstreckt sich auf alles Definierte und Definierbare, also auch auf die Akzidenzien.)

Aus diesem Grunde ist es zunächst erforderlich, dafs wir über die Definitionen verhandeln. Dementsprechend lehren wir: Es ist einleuchtend, dafs die Definition in erster Linie (primo) und im vorzüglichsten Sinne (früher als anderen Dingen) (nur) der Substanz (ousía) zukommt, und dafs sie in den übrigen Kategorien, wenn sie überhaupt vorhanden ist, nur in zweiter Linie („in einem gewissen Später") „existiert", d. h. zu verstehen ist. (Die Definition kommt den Akzidenzien nur durch Vermittelung der Substanz zu, indem diese einen Teil jener Definition ausmacht). Der Grund dafür ist folgender: Für die übrigen Kategorien, selbst wenn sie wesentliche Bestimmungen („Prädikate" wie Genus und Differenz) besitzen, aus denen ihre Definitionen zusammengesetzt werden, ist es, insofern es sich um ein Inhärens handelt,[1]) unumgänglich notwendig, dafs in ihren Definitionen neben jenen Bestimmungen auch die Definition der Substanz vorhanden sei, denn die Akzidenzien können nicht in sich selbst ihren Bestand haben[2]) (und daher auch nicht aus sich selbst begriffen werden). Dieses Vorhandensein findet nun entweder in der nächsten Potenz (potentia proxima) oder in aktueller Weise statt. Was nun den Fall angeht, dafs die Substanz nur in potenzieller Weise in der Definition der Akzidenzien enthalten sei, so liegt derselbe bei den Kategorien (von Akzidenzien) vor, in deren Definition die Beziehung zur Substanz nicht äufserlich

---

[1]) „Insofern als das Ding in der Substanz existiert" — dem Sinne nach hinter fainna gehörig.

[2]) Das vorschwebende Prinzip lautet: Das Erkenntnisbild der Dinge ist ihrem ontologischen Inhalte kongruent oder wenigstens parallel.

erkennbar (sondern nur potentiā) auftritt, wie es früher dargestellt wurde. Die besondere Bestimmung dieser Definition (ihre eigentümliche Beziehung zur Substanz) liegt z. B. im folgenden: Faſst man die Akzidenzien in rein abstrakter Weise („im Verstande"), so bezeichnet man sie mit den Ausdrücken, die erste Archetypen (platonische Ideen, die als Substanzen zu denken sind), bedeuten. Ein Beispiel dafür ist die weiſse Farbe. Faſst man sie als abstrakte „im Verstande" (in ordine logico), so sagt man, sie sei eine Farbe (Genus), die den Blick trennt, zerstreut (differentia specifica; „den Blick zu sammeln" ist Differenz der schwarzen Farbe). Noch mehr als von diesem Beispiel gilt dasselbe von der Dimension (Gröſse) und der Gestalt. (Sie werden in derselben Weise wie Substanzen definiert, ohne formelle Andeutung des Inhärenzverhältnisses). Versteht man die (Definition der) Akzidenzien aber in ihren Ursachen, aus denen sie „abgeleitet werden" (entstehen) und die in vorzüglicherem Sinne das Akzidens bedeuten und bezeichnen, so erscheint in der Definition derselben auch äuſserlich (formaliter) die Substanz und zwar im eigentlichen Sinne. Der Begriff Substanz tritt in der Definition der Akzidenzien aktuell nur in den Kategorien auf, in deren Definition auch ihre Substrate oder die Genera ihrer Substrate vorhanden sind. So verhält sich die Krummnasigkeit in der Nase (als ihrem wesentlichen Substrate) und das Lachen im Menschen. Wie Aristoteles ausführt, haben diese entweder keine eigentlichen Definitionen wegen des Zuviel (der Erwähnung der Substanz), das in ihrer Definition etwa enthalten ist, oder wenn sie eine eigentliche Definition besitzen, so kommt ihnen dieselbe nur nach Art eines gewissen „Später" zu, das die Substanz voraussetzt (da sie nur durch die Substanz definiert werden können).

Da es nun klar ist, daſs alle Kategorien Definitionen erhalten können, durch die die Wesenseinheit jener Kategorien bezeichnet wird, so wollen wir nun betrachten, ob die Wesenheiten der Dinge und ihre universellen Begriffe identisch mit den individuellen Substanzen selbst seien, etwa in dem Sinne, wie du sagst: Das Phantasiebild des Dinges ist das Ding selbst und die Wesensform des sinnlich wahrnehmbaren Dinges ist das Objekt der sinnlichen Wahrnehmung (das

Individuum) selbst, das durch die intentio („ratio", den Wahrnehmungsinhalt) erfaſst wird (also „dieses Einzelding da"). Oder es stellt sich die Frage, ob beide in gewisser Weise verschieden seien, so daſs unsere Begriffe auſserhalb der Seele eine besondere Existenz (nach Art der platonischen Ideen) besitzen. In diesem Sinne lehren wir: Die universellen Begriffe, die wesentliche Bestimmungen bedeuten und die die Substanz eines einzelnen individuellen Dinges zu erkennen geben, sind das individuelle Ding selbst in dem Sinne, wie wir es dargelegt haben, d. h. insofern sie die Substanz der einzelnen Gegenstände zu erkennen geben und definieren. Diejenigen Begriffe aber, die das Ding nur per accidens definieren, sind nicht identisch mit dem Dinge selbst. So verhält sich folgendes: Wenn der Arzt zufällig auch ein Baumeister ist, ist die Wesenheit der Medizin deshalb nicht in der Tätigkeit des Bauens enthalten. Betreffs der Universalia (die „per accidens" sind, d. h.) die nur in akzidenteller Weise die Definition des Dinges geben, kann die Sachlage sich eventuell so verhalten wie in den Phantasievorstellungen, die etwas Unrichtiges bedeuten. Wenn die universellen Begriffe eines Dinges, die die wesentlichen Merkmale desselben enthalten, nicht das einzelne Ding selbst wären, dann wäre das Wesen des Dinges nicht das Ding selbst (— ein Widerspruch). Dann würde also z. B. das Wesen des Tieres nicht in dem individuellen Tiere enthalten sein und die Erkenntnis der Dinge aufgehoben werden, so daſs dann in der Wissenschaft kein Begriff von irgend einem realen Ding mehr gebildet würde.

Viele stellen die Lehre auf, jene universellen Begriffe existieren und subsistieren in sich selbst (wie Substanzen), getrennt von der Materie. Gegen diese Philosophen (die Akademiker) läſst sich einwenden, daſs jene Universalia dann von den individuellen Substanzen in gewisser Weise verschieden seien. Aus diesen Aufstellungen ergibt sich gegen sie die eine von zwei Möglichkeiten. Jene universellen Ideen sind entweder nicht die Begriffe dieser individuellen Dinge. Dann wollen wir ihnen keine Aufmerksamkeit schenken, wenn es sich darum handelt, diese individuellen Gegenstände begrifflich zu fassen. Dies aber ist das Gegenteil von dem, was jene Philosophen

behaupten; denn sie stellten die Lehre von in sich subsistierenden unkörperlichen Universalien nur zu dem Zwecke auf und lehrten, dafs sie existierten, um die menschliche Erkenntnis (der materiellen Individuen als möglich und begreiflich) zu erklären. Oder im zweiten Fall könnten wir ihnen zugeben, dafs jene universellen Begriffe diejenigen Inhalte sind, die die „Substanzen“ (Wesenheiten) dieser individuellen Weltdinge wiedergeben und definieren, und dafs durch Vermittelung jener die Wesenheiten dieser erkannt und gedacht werden könnten. Wenn sich dieses aber auch so verhielte, ergibt sich, dafs diese universellen und unmateriellen Begriffe, insofern sie wirklich sind, aufserhalb der Seele und von ihr verschieden sind, und zwar in der Weise wie die Dinge, die aufserhalb der Seele existieren, voneinander unterschieden sind (also distinctione reali sicut duae res). Es ergibt sich ferner, dafs diese Universalia weiterer Universalia (zweiter Ordnung) bedürfen, damit sie begrifflich gedacht werden könnten; denn wenn irgendein reales Ding, das aufserhalb unseres Geistes existiert, um begrifflich gefafst werden zu können, eines anderen Dinges (nach Plato der Idee) bedarf, das ebenfalls aufserhalb des Geistes ist, so ergibt sich in diesem Problem dasselbe wie betreffs des ersten. (Die Universalia bedürften weiterer Universalia zweiter Ordnung, durch die sie gedacht werden). In dieser Weise geht nun die Frage ins Unendliche fort (marra statt min zu lesen). Daher ist es einleuchtend, dafs wir, um die Wesenheiten der Dinge begrifflich auffassen zu können, nicht die Lehre von Universalia aufstellen müssen, die in unkörperlicher Weise existierten. Es ist nämlich gleichgültig (zum Verständnis unserer Erkenntnis), ob dieselben real existieren oder nicht. Die Sache verhält sich vielmehr so, dafs sie, wenn sie real existieren, keiner Beachtung wert sind und keine Bedeutung haben für die begriffliche Erfassung der Wesenheiten der realen Dinge, noch auch im allgemeinen für die Existenz des Objektes des Erkennens; denn diese universellen Inhalte, aus denen die Definitionen zusammengesetzt sind, sollen (nach Plato) ewig und unveränderlich sein. (Aus dem Unveränderlichen läfst sich aber das Veränderliche nicht erklären, noch aus dem Ewigen das Zeitliche.) Ferner gilt: Existierten jene Universalia in sich selbst aufserhalb der Seele, wie es

diejenigen Philosophen lehren, die die Lehre der Ideen aufstellen, so verdienen dieselben keine Beachtung „betreffs" (d. h. zur Erklärung) der Existenz des sinnlich wahrnehmbaren Dinges. In diesem Sinne ist auch jenes andere (d. h. aus den materiellen Dingen die Zwecklosigkeit der Annahme von Ideen) klar.

Jedes Ding, das entsteht, wird zweifellos (innamā) irgendein bestimmtes Ding, d. h. ein Gegenstand der Natur (eine Schöpfung, eventuell auch Eigenschaft, Anlage im Wesen des Dinges) oder eine Form, und entsteht aus einem gewissen Dinge, d. h. aus seinem Elemente oder durch Einwirkung eines gewissen Dinges, d. h. durch eine Wirkursache. Folglich (wa vor kāna zu streichen) ist es in allen entstehenden Dingen klar, sei es nun, daſs sie auf Grund einer Naturkraft oder durch Kunst entstehen, daſs die Wirkursache notwendigerweise numerisch (sicut duae res) von der Wirkung verschieden sei, daſs sie aber zugleich mit der Wirkung dem Wesen und der Definition nach ein und dasselbe oder wenigstens verwandte Gegenstände darstellen müsse. Dieses findet sich z. B. in den zusammengesetzten Naturdingen und ist in bezug auf die meisten derselben leicht erkennbar. So verhält sich z. B. das Tier, das sich durch Erzeugung fortpflanzt, und die Pflanze, von der Gleiches gilt; denn das Erzeugende erzeugt entweder etwas, das mit ihm in der Art übereinstimmt, z. B. der Mensch, der einen Menschen, und das Pferd, das ein Pferd hervorbringt — oder das ihm, dem Erzeuger ähnlich und verwandt ist. So erzeugt der Esel ein Maultier. Dasselbe ist auch bei den einfachen Substanzen einleuchtend; denn das aktuelle Feuer erzeugt ein anderes aktuelles Feuer.

Jemand könnte eine Schwierigkeit betreffs des Lebewesens erheben, das durch generatio aequivoca erzeugt wird, und betreffs der Pflanzen, die in der gleichen Weise entstehen. Ferner liegt eine Objektion in dem Umstande, daſs das Feuer manchmal aus dem Schlagen des Feuersteines entsteht (das Erzeugte ist in diesen Fällen nicht wesensgleich mit dem Erzeuger), kurz, aus der Bewegung. Daraus ist ersichtlich, daſs in diesen Vorgängen bewegende Agenzien existieren, die nicht von gleicher Art wie die bewegten Gegenstände sind. So verhält sich das Sperma, das das Menstruationsblut so „bewegt" (beeinfluſst), daſs es zu einem Menschen wird, und

die Hitze des Brütens, die das Ei so „bewegt“ (belebt), dafs es zu einem Vogel wird.

Wir lehren demnach: In allen diesen allmählich und zeitlich entstehenden Dingen ist es klar, dafs sie sich aus mehr als einem bewegenden Prinzip zusammensetzen. So liegt das Verhältnis betreffs des Vaters, der „bewegendes“ Prinzip für den Samen ist, und betreffs des Samens, der „bewegendes“ Prinzip für das Blut der Menstruation ist. Da sich dieses nun so verhält, ist also dasjenige bewegende Prinzip, das notwendigerweise mit dem bewegten Gegenstande dem Wesen nach ein und dasselbe oder ihm wenigstens ähnlich oder gleich sein mufs, der höchste (erste) Beweger; denn er ist es, der dem nächsten bewegten Gegenstande die Kraft verleiht, durch die derselbe bewegt wird („sich bewegt“). Der erste Beweger in dem Sperma ist der Vater, in dem Ei der Vogel.

Da (Text: „wenn“) es nun klar geworden ist, dafs in dem Dargelegten kein „genügendes Mafs“ (der Erklärung dieser Vorgänge, eventuell: „keine genügende Seinsfülle“) vorhanden ist, ohne dafs man ein erstes Prinzip, das von aufsen wirkt, annimmt.[1]) Dieses wurde in der Naturwissenschaft dargelegt. In dem Falle der durch generatio aequivoca erzeugten Tiere und Pflanzen ist der erste Beweger des Entstehungsvorganges, selbst wenn dieselben durch die Hitze der Gestirne erzeugt werden, nicht die Hitze. Es wurde vielmehr gezeigt, dafs hier ein erster Beweger existieren mufs, der dem durch generatio aequivoca Erzeugten ähnlich ist und ihm seine substantielle Wesensform verleiht. Dieser Beweger ist mit dem „bewegten“ Gegenstande (dem Erzeugten) nur aus dem Grunde der Wesenheit nach nicht ein und dasselbe Ding, weil er nicht körperlicher Natur ist, wie dargelegt wurde (weil also eine Unmöglichkeit per accidens vorliegt). Was nun die Bewegung angeht, die das Feuer hervorruft (— auch eine Art generatio aequivoca), so ist die Wirkursache des Feuers nicht die Bewegung selbst. Die Wirkursache ist mit dem bewegten Gegenstande dem Genus nach sicherlich ein und dasselbe, nämlich die Hitze, die in den Elementen (aus und) infolge der Hitze der

---

[1]) Der Nachsatz fehlt, weil er selbstverständlich ist: „so mufs man ein solches Prinzip als wirkend annehmen“.

Gestirne und der Hitze der Luft selbst „ausgebreitet“ ist. Dasjenige Substrat, das in diesem Vorgange die Hitze empfängt, ist die Disposition, durch die das Substrat die Wesensform des Feuers aufnimmt. Du erkennst dieses aus der Wolle, die durch den Strahl der Sonne („von der Sonne durch Vermittelung des Strahles“) verbrannt wird. Es müſste denn sein, daſs die Luft von der Aufnahmefähigkeit für die Hitze weit entfernt wäre, durch die die Wolle verbrannt wird; denn die Helligkeit ist kein Feuer, wie es dargelegt wurde. (Sie genügt also nicht zum Verbrennen.) Ferner: die Hitze bedeutet das Leben für die Naturkörper. Weil nun Teile des Feuers, die in der Luft in potentia proxima existieren, (von dem agens) zur reinen Aktualität des Feuers gebracht werden, läſst das Hinzuführen von Luft die Substanz des Feuers wachsen (weil dann um so mehr potentielles Feuer zu aktuellem gemacht wird). Aus diesem Grunde ist es möglich, daſs dasjenige Prinzip, das in gewisser Weise die Wesensform des Feuers erhält, das aktuell in der Höhlung der Himmelssphäre des Mondes existiert, die Bewegung des himmlischen Körpers sei, wie es in der Naturwissenschaft dargelegt wird. (Durch die gegenseitige Reibung der Sphären entsteht das himmlische Feuer und wird erhalten.) Denn das, was dort in bezug auf die irdischen Elemente erläutert wurde, besagt, daſs sie sich zum Körper der Himmelssphäre verhalten wie die erste Materie.[1]) Aus diesem Grunde kann das Feuer nicht ohne dieselben (die Elemente) existieren, wie aus dem gleichen Grunde die erste Materie von der Wesensform nicht entblöſst werden kann. Der himmlische Körper ist dabei (auch seinerseits), um zur Existenz zu gelangen, auf diese Elemente angewiesen, und zwar in der Weise, wie die Wesensform auf die Materie angewiesen ist und sie nicht entbehren kann. Dieses ist die Thesis, die wir aufstellten, daſs ein Ding nur von einem ihm der Art nach wesensgleichen erzeugt werden kann. Die Wesenheit ist in den Dingen, die durch die Kunst hergestellt werden, leichter erkennbar als in solchen, die die Natur hervorbringt. Die Gesundheit, die durch die Kunst der Arznei in dem mensch-

[1]) Das in dieser potentiell enthaltene Feuer kann durch die Sphärenbewegung aktualisiert und dauernd aktuell erhalten werden.

lichen Körper entsteht unter gleichzeitiger Mitwirkung der menschlichen Natur (natura sanat, medicus curat), entsteht aus derjenigen Wesensform der Gesundheit, die in der Seele des Arztes vorhanden ist. Ebenso verhält sich die Wesensform des Hauses, das der Baumeister aus Hausteinen und Ziegelsteinen herstellt. Sie entsteht naturnotwendig aus der Wesensform, die in seiner Seele (als Archetypus) vorhanden ist. Da jedoch diese Wesensform (der Gesundheit) sich notwendigerweise aus mehr als einer einzigen Tätigkeit zusammensetzt — denn es ist notwendig, dafs (lies: ila an) dort (in der Seele des Arztes) die Vorstellung der Gesundheit bereits vorher[1]) besteht — so mufs (oder kann z. B.) bei der ärztlichen Behandlung eine Entleerung (Entfernung) des Krankheitsstoffes stattfinden. In diesem Falle mufs ein Abführmittel eingenommen werden. Dann ist also notwendig, dafs dasjenige, was in der Seele des Künstlers (eṣṣāniʿ statt eṣṣanāiʿ) früher (zuerst) vorhanden ist (primum in intentione), der Zeit nach in der Ausführung später sei (ultimum in executione). Aus diesem Grunde sagt man, dafs das in der Intention Erste in der Ausführung das Letzte sei und das in der Ausführung Erste das Letzte in der Intention. In den Naturdingen könnte sich die Sache in ähnlicher Weise verhalten. Ihr höchstes und erstes Prinzip kann die begriffliche Vorstellung in dem reinen Geiste (der Engel) sein. Inwiefern könnte es sonst den Weltdingen zukommen, dafs sie in ihrer Natur dazu disponiert sind, dafs wir sie erkennen; denn diese Bestimmung (die Erkennbarkeit, d. h. der Besitz geistig erfafsbarer Inhalte, der Universalia) ist für sie eine wesentliche, die in ihrer Natur real besteht. (Die Universalia sind also in den materiellen Einzeldingen real vorhanden, emaniert aus dem aktiven Intellekte, der die Mondsphäre belebt.) Die wesentliche Bestimmung aber wird notwendigerweise in dem realen Substrate aktuell und real nur durch eine (als Ausflufs einer) Ursache, die von aufsen wirkt. Nun aber existiert in der Welt nichts, wodurch das sinnlich wahrnehmbare Ding der Potenz nach begrifflich fafsbar

---

[1]) Darauf erfolgen die verschiedenen Tätigkeiten der Behandlung, bei denen das primum in intentione das ultimum in executione bekanntlich (Schulbeispiel!) ist.

würde (also die potentiell im Ding vorhandenen Universalia), d. h. dafs es in seiner Natur selbst liege, dafs du es begrifflich denken kannst, es sei denn, dafs es von einem begrifflich zu denkenden und geistigen Prinzipe (wörtlich: „von einem geistigen Begriffe") ausgehe, selbst wenn seine reale Existenz eine sinnlich wahrnehmbare ist, herstammend von seinen sinnlich wahrnehmbaren ersten Prinzipien. Ebenso verhält sich die Sachlage in den Gegenständen, die durch Kunst entstehen. Sie werden begrifflich (geistig) erfafst von dem, der sie nicht hergestellt hat. (Sie müssen in sich also Geistigkeit (mufāraḳa), d. h. die in ihnen potentiell vorhandenen Universalia besitzen.) Sie bilden aber nur aus dem Grunde ein Substrat für diese „Geistigkeit" (d. h. Erkennbarkeit), weil sie von einem geistigen Prinzip ausgehen (dem Geiste des Künstlers), nämlich den Erkenntnisformen, die in der Seele des Künstlers vorhanden sind. Andernfalls könnten sie nur in akzidenteller Weise begrifflich fafsbar sein. (Dies ist jedoch nicht der Fall, da der Geist ihr Wesen erkennt. Ihr Wesen mufs also die Emanation eines Geistes sein.) Ebenso ist die Sachlage in der Natur und den Naturdingen.

Aus dieser Darlegung ist im allgemeinen die Existenz von unkörperlichen Substanzen klar. Sie bilden die Ursache dafür, dafs die sinnlich wahrnehmbare Substanz als begrifflich fafsbare existiert, und sie verleihen dem sinnlich wahrnehmbaren Substrate die substantielle Wesensform (d. h. die ihr potentiell innewohnenden Universalia), durch die der Gegenstand der Potenz nach begrifflich fafsbar ist. Dieses wollten jene Philosophen behaupten, die die Lehre von den Ideen aufstellten. Der Erfolg ist ihnen aber ausgeblieben.

Damit haben wir unser eigentliches Thema verlassen. Wir wollen also zu unserem Ausgangspunkte zurückkehren und lehren: Wenn es, wie wir dargelegt haben, klar ist, dafs das entstehende Ding nur aus einem Prinzipe entsteht, dafs der Art und dem Wesen nach (mit ihm) eins ist (sich aber als Individuum unterscheidet), so ist es ersichtlich, dafs die Wesenheit als solche weder entsteht noch vergeht. Da nun die Wesenheiten der sinnlich wahrnehmbaren Dinge nichts mehr bedeuten als ihre Wesensform und ihre Materie, wie es später dargelegt werden wird, so ist es evident, dafs die Wesensform

und die Materien, insofern sie Wesensform und Materien sind, nicht entstehen noch vergehen,[1]) es sei denn in akzidenteller Weise. Was nun die Tatsache angeht (li vor kann zu streichen), daſs die Materien vergänglich sind und entstehen, kurz, sich verändern, so kommt ihnen dieses nur insofern zu, als sie ein (wesentlicher) Teil des entstehenden und vergehenden Dinges sind, das durch sich selbst (per se) entsteht und vergeht, und dieses ist das Individuum, das die Summe von Materie und Wesensform darstellt, ohne auf der Wesensform (allein) als solcher zu beruhen. (Dann wäre das Ding unveränderlich und unentstanden.) Dasselbe gilt von der Materie. Sie ist nur in dem Sinne mit Veränderlichkeit behaftet, als sie Teil eines Dinges ist, das sich verändert. Dieses sich verändernde Ding ist die materielle und individuelle Substanz. Insofern sie jedoch (einfache, unzusammengesetzte) Materie ist, ist sie nicht veränderlich. Ebenso wie die Materie von (dem Schöpfer) dem wirkenden Prinzip zweifellos nicht erschaffen wird, gilt das Gleiche auch von der Wesensform. Der Weltbildner bildet vielmehr nur das Kompositum aus Materie und Wesensform; denn er bewirkt die Wesensform nur dadurch, daſs er das Element verändert (bitaǵjīrihi statt bitaǵaijurihi zu lesen), so daſs er ihm die (andere) Wesensform verleiht (tufīdahu statt ju'īdahu). So verhält sich z. B. derjenige, der einen Schrein herstellt. Er stellt nicht das Holz selbst her, noch auch die Form. Er bildet vielmehr die Form eines (bestimmten) Schreines aus einem (bestimmten) Holze. Wären die Wesensformen selbst als solche und die Materie (beide einzeln genommen) einem Entstehen und Vergehen unterworfen, dann müſsten sie aus einem absoluten nonens entstehen und zu einem absoluten Nichts vergehen. So verhält sich folgendes: Nehmen wir an, daſs der Körper entstanden sei. Dann ergibt sich notwendig, daſs er aus etwas entsteht, das in keiner Weise selbst schon ein Körper ist. Das Entstehen und Vergehen gilt vielmehr nur von den Substanzen, die zusammengesetzt sind, d. h. aus Materie und Form. Aus dieser Darstellung ist klar, daſs dasjenige, was durch ein Individuum

[1]) Wenn alles Entstehende aus Prinzipien entstehen muſs, dann können diese Prinzipien selbst nicht wiederum entstanden sein. Sonst müſste man eine unendliche Kette von Prinzipien annehmen.

entsteht, nur ein Individuum sein kann; denn dasjenige, was das Element verändert (das wirkende Agens), ist das Individuum selbst. (Ursache und Wirkung müssen übereinstimmen.) Ferner ist klar, daſs die Definitionen in sich weder entstehen noch vergehen, selbst wenn auch die definierten Gegenstände selbst[1] entstehen und vergehen. Wie könnte ihnen auch diese Bestimmung (der Vergänglichkeit) anhaften, da sie doch, um Definitionen sein zu können, keine Wesensform besitzen müssen.[2]) Dieser Grund (die Vergänglichkeit und das Zusammengesetztsein der Dinge) veranlaſste jene Philosophen, die die Lehre von den (platonischen) Ideen („den Wesensformen“) aufstellen, diese als existierend anzunehmen. (Die Weltdinge sind veränderlich. Veränderlich ist aber nur das Zusammengesetzte. Folglich müssen die Weltdinge zusammengesetzt sein und zwar aus unvergänglichen Elementen, die in einer geistigen Welt als Ideen subsistieren.)

Diese historische Entwicklung verlief auf folgende Weise: Diejenigen Philosophen, die dem Plato vorausgingen, waren der Ansicht, daſs die Wissenschaft sich nur auf die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände beziehe (also kein abstraktes Denken, sondern nur sinnliche Warnehmung sei). Als sie aber sahen, daſs die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände sich verändern und daſs sie nicht beständig seien (was doch von der wissenschaftlichen Erkenntnis, der Wahrheit gefordert werden muſs), leugneten sie die (Möglichkeit der) Wissenschaft durchaus, so daſs einer der alten Philosophen, wenn er betreffs eines Dinges gefragt wurde, nur mit seinem Finger auf dasselbe hinwies (da nach seiner Auffassung nur ein sinnliches Erfassen des „Dieses da“, des Individuums möglich ist). Er wollte damit sagen, daſs das Ding nicht beständig noch dauernd sei, daſs die Dinge in ewigem Flusse (Herakleitos und Kratylos) befangen seien und daſs kein eigentliches, wahres (bleibendes) Wesen irgendeines bestimmten Dinges existiere. Aus dieser Lehre entstand allgemein eine sophistische Auffassung. Als nun die Zeit des Sokrates kam, gelangte man zu der Ansicht,

---

[1]) So wenn alumûr zu lesen; sonst: Wenn sie auch als in den definierten Gegenständen befindlich entstehen und vergehen.

[2]) Wörtlich: „durch die Wesensformen (über das Nichtsein) siegen“. Das nicht aus Materie und Form Zusammengesetzte ist unvergänglich.

dafs „dort“ (in einer geistigen Welt) ewige Kategorien beständen (denn unser Wissen besagt etwas Unvergängliches. Ihm mufs, wenn es wahr sein soll, in einer Welt aufser uns etwas entsprechen). Man stellte die Lehre auf, dafs diese aufserhalb der Seele existieren und zwar so, wie sie in der Seele vorhanden seien. Man behauptete, trotzdem seien jene (geistigen und unveränderlichen) Dinge die Prinzipien der sinnlich wahrnehmbaren (und veränderlichen) Substanz. Aus dem von uns Dargelegten ist folgendes ersichtlich: Wenn jene geistigen Substanzen entsprechend der Ansicht der genannten Philosophen real existierten, könnte man ihnen dennoch keine Bedeutung für die reale Existenz der entstehenden und vergehenden Dinge beimessen. Denn dasjenige, was z. B. die Hitze herstellt, ist ein anderer „Teil“ (der Hitze, ein Körper), der ihr in der Art entweder wesensgleich oder (wenigstens) verwandt ist, wie wir es dargelegt haben. Themistius beweist im Sinne Platos die Lehre: „die Ideen existieren als tätige Prinzipien“, indem er als Argument die Existenz der Lebewesen anführt, die (durch generatio aequivoca) aus verwesenden Stoffen entstehen. Er erkannte zugleich, dafs die Existenz eines solchen Prinzipes bei Aristoteles anerkannt werde und dafs es nicht nur offensichtlich erforderlich sei, dasselbe als Ursache für das Werden dieser (durch generatio aequivoca entstandenen) Art Lebewesen allein anzunehmen, sondern vielmehr auch für das Werden der durch Fortpflanzung entstehenden Tiere, wie er es in dem Buche „das Tier“ als Vermutung aufstellt.

Betreffs aller dieser Lehren besteht eine Schwierigkeit, ob sie zu der Lehre des Aristoteles gehören. Was aber die Ansicht anbetrifft, Aristoteles lehre nicht, diesen unkörperlichen Wesensformen (Ideen) komme eine universelle Einwirkung auf alles zu, was entsteht, wie es Avicenna behauptet (Avicenna, Metaphysik, Abhandlung IX), so ist dieses als irrig abzuweisen; jedoch lehrt er („glaubt er“) betreffs einiger Naturdinge, dafs man notwendigerweise dazu gedrängt wird, eine Einwirkung unkörperlicher Wesensformen auf das Entstehen des Individuums anzunehmen. Man trifft dieses z. B. bei dem Tiere an und besonders bei dem, das sich nicht durch natürliche Zeugung fortpflanzt. Bei anderen Tieren ist diese Notwendigkeit nicht

offenkundig, und man bedarf solcher unkörperlichen Prinzipien nicht zur Erklärung von Dingen, insofern diese zeitlich und allmählich entstehen. Betrachtet man jedoch die zeitlich entstehenden Wesensformen, insofern es ihnen zukommt, begrifflich erfafsbar zu sein, kurz, eine universelle (d. h. geistig erkennbare) Bestimmung zu besitzen, dann liegt die Notwendigkeit offenbar auf der Hand, die Existenz dieser unkörperlichen Formen betreffs aller Dinge anzunehmen, so wie wir es dargestellt haben (um die reale Existenz und auch die Möglichkeit der geistigen Erkenntnis der Dinge zu erklären). Jedoch ist die Existenzweise dieses unkörperlichen Prinzipes eine andere als diejenige, die jene Philosophen ihm beilegten, die die Ideenlehre aufstellten; denn diese behaupteten, dafs der begrifflich gefafste Inhalt des Pferdes und seine Wesenheit, insofern sie in einer Materie existiert, als numerisch ein und dieselbe zugleich auch aufserhalb der Seele (in der Ideenwelt) vorhanden sei. Aus diesem Grunde ergibt sich, dafs ein Pferd, das wiehert, aufserhalb der Materie existiert, und ebenso ein Feuer, das verbrennt. Wollten jene Philosophen also diesem Gedanken Ausdruck geben, so irrten sie sich durchaus (oder „alle"). Wollten sie aber nur dasjenige damit besagen, was Aristoteles ebenfalls als Lehre aufstellt, d. h. die Existenz von Dingen, wie sie ihr siegreicher Verteidiger (Themistius) vertritt, so befinden sie sich im Recht. Sie behandelten (und das ist die Erklärung ihres Irrtums) die wissenschaftlichen Lehren (und Termini) wie fremdartige, die beim Unterricht der grofsen Menge verwandt werden. Wir wollen dieses später darlegen.

Daraus ist folgendes ersichtlich: Wenn in „jener" Welt Universalia als Substanzen in sich selbst und aufserhalb der Seele existieren, so kann ihnen keine Bedeutung beigelegt werden, weder für das Zustandekommen der Erkenntnis der Dinge, noch auch für die Erklärung des Werdens (resp. des Seins, also weder den ordo logicus noch ontologicus), denn das Werden (oder Sein), das per se ist, ist das individuelle partikuläre Ding. Die universellen Dinge aber, betreffs deren dargelegt wurde, dafs sie nur per accidens entstehen, d. h. insofern sie in einem Individuum (als Inhärenzien) vorhanden sind, können sich so verhalten, dafs die Ursache ihres zeitlichen Entstehens die Naturkraft (ihres Substrates) ist. Die

Ursache dafür, dafs die Naturkraft in der Weise eines vernünftig Handelnden tätig ist, sind die (planmäfsigen) Bewegungen der himmlischen Körper (teleologischer Beweis). Die Ursache ferner dafür, dafs die Bewegungen der himmlischen Körper diese Naturkraft anderen Substraten verleihen (mitteilen), sind die unkörperlichen und geistigen Wesensformen (die Ideen).

Aristoteles berichtigt daher die Lehre Platos, indem er dasjenige, was (nach Plato) per accidens d. h. remote erstes wirkendes Prinzip für das entstehende Ding ist, als erstes Prinzip und als nähere Wirkursache (causa proxima) für das entstehende Ding bezeichnet. In diesem Sinne ist der Unterschied zwischen beiden Systemen zu verstehen; denn Aristoteles leugnet (hier in der Metaphysik), dafs die unkörperlichen Wesensformen in irgendeiner Weise erste wirkende Prinzipien seien. Sie seien nur in dem dargelegten Sinne (als Gedanken eines reinen Geistes) wirkende Prinzipien. Deshalb bedarf man auch, um die Naturdinge zu erklären, nicht der Aufstellung von unkörperlichen Wesensformen — betreffs irgendeines der entstehenden irdischen Dinge, abgesehen vom menschlichen Verstande (der nur aus einem reinen Geiste emanieren kann). Dies ist die richtige Auslegung der Lehre des Aristoteles. Wir haben dieses in unserem Kommentar zu der Abhandlung des Aristoteles, die über die Metaphysik handelt, auseinandergesetzt.

Es ist nach diesen Erläuterungen erforderlich, die universellen Dinge zu betrachten und uns die Frage zu stellen, ob sie als „Dinge“ real existieren können oder nicht, d. h. ob in ihnen die Möglichkeit vorhanden ist, dafs sie in sich bestehen, aufserhalb der Seele. Dann müfsten sie in vorzüglicherem Sinne als Substanzen bezeichnet werden als ihre Substrate, die Objekte der sinnlichen Wahrnehmung. Wir lehren also: Nachdem jene universellen Begriffe als real existierende aufgestellt worden sind, und zwar als solche, die aufserhalb der Seele ebenso existieren wie sie in der Seele vorhanden sind, kann man sich diese Lehre in zweifacher Weise vorstellen. Sie können entweder in sich selbst bestehen, ohne dafs sie irgendeine Beziehung zu den sinnlich wahrnehmbaren Individuen haben. Diese Auffassung ist aber im Widerspruch mit dem, was ich in ihrer Definition bestimme; denn das Uni-

verselle ist, wie behauptet, dasjenige, das geeignet ist, von vielen Individuen ausgesagt zu werden. Aus jener Aufstellung ergibt sich ferner, dafs der Begriff des Dinges (also sein Wesen) nicht das Ding selbst sei. Alles dieses ist aber unmöglich. Eine zweite Auffassung besagt: das Universelle ist ein in sich existierender (aber nicht in sich subsistierender) Begriff aufserhalb der Seele und zwar in dem Individuum (als unkörperliches Inhärens, „ratio"). Nachdem wir aber die Diskussion soweit geführt haben, ist es selbst der leichtesten Betrachtung klar, dafs sich aus dieser Aufstellung verschiedene Unmöglichkeiten ergeben. Nehmen wir z. B. an, das Universelle existiere real in seinen Individuen (als Inhärens) aufserhalb der Seele, dann (können die „vielen" Individuen nicht gemeinsam an ihm Teil haben und es) kann die Universalität dieses Begriffes in der Vielheit der Individuen sich eventuell in zweifacher Weise verhalten. Ein Teil des Universalen befindet sich entweder in jedem einzelnen Individuum. Dann besitzt Zaid von der Natur („ratio", dem Wesensbegriffe) des Menschen nur einen bestimmten Teil und Amr einen anderen. Dann also wird die menschliche Natur nicht von jedem einzelnen dieser beiden in einer wesentlichen Prädikation ausgesagt, die dasjenige bezeichnet, was der Gegenstand ist (die quidditas); denn derjenige, dem nur ein Teil des Menschen zukommt, ist nicht ein Mensch. Dieses aber ist offenbar in sich unmöglich.

Der zweite Fall lautet: Das Universelle existiert in seiner Gesamtheit real in jedem einzelnen Individuum. Diese Thesis ist jedoch mit sich selbst in Widerspruch; denn aus ihr ergäbe sich notwendig, dafs das Universelle in sich selbst eine Vielheit darstellt. Dann müfste also das Universale, das die Wesenheit des Zaid bedeutet, verschieden sein von demjenigen, das die Wesenheit des Amr enthält. Dann ist also der Begriff (und die Wesenheit) dieser beiden Personen nicht ein und dasselbe, was unmöglich ist. Der zweite Fall wäre, dafs numerisch ein und dasselbe Ding in seiner Ganzheit in vielen Einzeldingen existiere, ja nicht nur in vielen, sondern in unendlich vielen, von denen die einen entstehen, während gleichzeitig die anderen vergehen. Dann müfste also das Universale entstehend und zugleich vergehend, eines und zugleich vieles sein, und zwar in ein und derselben Hinsicht. Dies

aber ist unmöglich. Daraus ergibt sich weiter, dafs in ihm die Kontraria (an einem Substrate) zugleich existieren müfsten (was einem Grundgesetze der Philosophie widerspricht); denn viele Universalia werden durch konträre Differenzen (in Arten) „zerteilt“, indem sie in konträren „Orten“ (Substraten) existieren. Ferner gilt folgendes: Wir können zugeben, dafs das Universelle in der Vielheit der Individuen existiere und zwar in der Weise, wie man sich das Eine als in einer Vieheit existierend denken kann. Diese Art der Existenz besteht darin, dafs das Eine ein numerisch Eines ist, auf das man wie auf ein Individuum sinnlich hinweisen kann, und dafs dieses in der Vielheit real existiere. Wenn wir dieses zugegeben haben, ergibt sich, dafs der Mensch zusammengesetzt sei aus (den verschiedenen Arten der tierischen Natur, also z. B. aus) einem Esel, einem Pferde und allen übrigen Mitarten, die das Genus des animal „teilen“. Dann existierten alle diese Arten miteinander vereinigt (in einem und demselben Individuum, weil das sie zusammensetzende Universelle als ein numerisch Eines gefafst wird). Sie existierten entweder in ein und demselben „Fleische“ (als ein Organismus) oder wären sich ähnlich (ständen in irgendeiner Proportion).

Ferner ergibt sich folgendes: Nachdem wir zugegeben haben, dafs diese universellen Begriffe aufserhalb der Seele real existieren, folgt notwendig, dafs für sie andere universelle Begriffe (zweiter Ordnung) existieren müssen und zwar ebenfalls aufserhalb der Seele. Durch diese wird das erste Universelle ein begrifflich Fafsbares. Das Universelle zweiter Ordnung mufs dann wiederum ein solches dritter Ordnung haben und so geht die Reihe ins Unendliche fort. Diese Schwierigkeit besteht nicht gegen unsere Aufstellung, wenn wir annehmen, dafs das Universelle (nur) im Verstande existiert; denn die Bestimmung (ratio), durch die das Universelle ein Universelles (die universalitas) ist, ist wie in dem Buche über die Seele dargelegt wurde, eine unkörperliche und individuelle, einheitliche „Substanz“ (Wesenheit), d. h. sie ist der Begriff der (von den) Begriffe (also eine rein logische Kategorie, intentio secunda). Ferner: Wie kann das Universelle eine Substanz sein und durch sein eigenes Wesen (in sich) existieren, wie es die Ansicht jener Philosophen behauptet, während es

doch so beschaffen ist, dafs es in einem Substrate (wie ein Akzidens) existiert, aber nicht von einem Substrate ausgesagt wird. Dieses ist aus der Definition des Universellen einleuchtend. Eine Wesenheit (das Universelle), die diese Eigenschaft besitzt, ist notwendigerweise ein Akzidens. Nachdem wir dieses zugegeben haben (irreal gedacht) kann also „hier" (in den Weltdingen) keine Eigentümlichkeit für irgendein einzelnes Ding mehr bestehen. Die Substanzen (Wesenheiten) der Dinge müfsten vielmehr universeller Natur sein. Die individuelle und determinierte Substanz müfste Substrat der universellen werden (wodurch die unterscheidenden Momente verwischt würden). Alle diese Unmöglichkeiten ergeben sich nur dann, wenn wir diese universellen Begriffe als so beschaffene (d. h. als real den Dingen inhärierend) annehmen.

Jemand könnte folgende Schwierigkeit aufstellen: Die universellen Begriffe enthalten keine Wahrheit. Sie seien nur erfunden und unwahr; denn das Wahre, wie es in dem Buche von dem Beweise (der zweiten Analytica) bewiesen wurde, ist dasjenige, das in der Ewigkeit (dem „aevum") existiert und zwar ebenso wie es aufserhalb des denkenden Geistes beschaffen ist. Viele Mutakallimun (Disputatoren, Scheinphilosophen, spekulative und orthodoxe Theologen) unserer Zeit halten an dieser Schwierigkeit (als einer unlösbaren zur Widerlegung der Philosophen) fest. Dabei übertrugen sie dieselben naiven Darlegungen auf ein anderes Gebiet: sie versuchten (als Nominalisten) die Existenz der universellen Dinge zu widerlegen. Es ergibt sich aber gegen sie gerade diese Konsequenz (die Leugnung der Universalia), wenn sie behaupten, das menschliche Erkennen sei aufgehoben (vernichtet); denn sie stellen keine Lehren über die (eigentlichen) Syllogismen auf, die aus zwei Prämissen zusammengesetzt sind, noch auch über die wesentlichen Prädikate (die primo et per se ausgesagt werden — ein wesentlicher Bestandteil der griechischen Logik). Die Diskussion mit ihnen und anderen über diese Dinge wird später folgen, wenn wir die Prinzipien der „Kunst" der Logik und anderer partikulärer Wissenschaften („Künste") klarlegen werden. Was aber nun den genannten Zweifel betrifft, der sich in diesem Probleme betreffs der Existenz der universellen Begriffe einstellt, so kann er leicht („bald" sofort) gelöst werden.

Wir lehren demnach: Wenn das Unwahre (kādib) darin besteht, daſs das Ding im Verstande sich nicht so verhält wie es auſserhalb des Verstandes ist — dieses versteht man aus der dem Unwahren gegenüberstehenden Definition des Wahren —, so kann man diesen Gedanken in zweifacher Weise fassen. Erstens: Dieser (Modus) Zustand, der dem Dinge im Geiste (in ordine logico) zukommt, besteht in nichts anderem als in der Ordnung (Zusammensetzung) der Objekte (Substrate), die auſserhalb des Verstandes reale Existenz besitzen[1]) und auch in ihrer reziproken Beziehung, die in einer anderen Weise (durch den Verstand) zustande kommt, als dieses in den Dingen selbst statthat. Diese Auffassung ist wahrlich eine Diskussion über die Falschheit unserer Begriffe und fällt unter die Definition des Falschen (da sie eine Verschiedenheit zwischen Erkenntnisinhalt und Erkanntem annimmt). So verhält sich z. B. der Begriff von dem Pegasus, dem leeren Raume und ähnlichen Gegenständen, die der Geist aus Inhalten zusammensetzt, denen kein reales Korrelat in der Auſsenwelt entspricht, wenigstens nicht in dieser Ordnung der Zusammensetzung. Zweitens: Auſserhalb des Geistes existieren dem Wesen nach verschiedenartige Dinge. Die einen existieren in den anderen und sind dabei dem Wesen nach verschieden. Der Geist trennt diese Wesenheiten voneinander und verbindet die gleichen. Wir definieren dann das Ding, indem wir von dem von ihm „Verschiedenen" (seiner Mitart) ausgehen. In dieser Weise werden die Naturen der Dinge einzeln in ihrem innersten Wesen erfaſst. Dieses Erkennen ist in keiner Weise (direkt und primär) falsch, noch fällt es (sekundär) unter die Definition des Falschen. In dieser Art der Abstraktion abstrahierst du z. B. den Punkt von der Linie, so daſs du ihn begrifflich faſst, selbst wenn er nur in der Linie (nicht für sich selbst bestehend) existiert. Ebenso abstrahierst du die Linie und die Fläche von dem Körper. Kurz: diese Auffassungsweise ist es (zu ergänzen hija), durch die wir alle Dinge in ihrer Definition (d. h. ihrem Wesen) erkennen (können), die in anderen existieren, sei es nun, daſs sie Akzidenzien (in einer Substanz) oder Wesens-

---

[1]) Das subjektive Moment liegt dabei nur in der Art der Kombination, nicht im Inhalte der kombinierten Dinge.

formen (in der Hyle) sind. Abstrahiert nun aber der Geist viele dieser Wesenheiten und trennt er die einen von den anderen, und trifft es sich dabei („für die Wesenheiten"), dafs sie ihrer *Natur* zufolge dazu veranlagt sind, *in* anderen Dingen in ursprünglicher (primo) und realer Weise (wie Akzidenzien) zu existieren, dann denkt der Verstand dieselben zugleich mit jenen Dingen, ihren *Substraten*.[1]) So verhält es sich z. B. in den materiellen Wesensformen; denn der Geist denkt dieselben nur, insofern sie *materiell* sind. Wenn jedoch diese Wesenheiten nicht *in* anderen (Substraten) in realer und *ursprünglicher* Weise (ohne Vermittelung) existieren, sondern vielmehr wie äufsere Akzidenzien verhalten — dies gilt z. B. von der Linie —, dann denkt der Verstand diesen Inhalt als einen in sich selbst („unkörperlichen") abstrakten. Diese (abstrahierende) Tätigkeit des Denkens kommt in eigentümlicher Weise (als proprium) der vernünftigen Fähigkeit zu, wie es in dem Buche über die Seele auseinandergelegt wurde. Der äufsere *Sinn* erkennt ja nur die Wesensformen, insofern sie *in* einer *Materie* vorhanden und Gegenstand eines individuellen Hinweises sind, selbst wenn er diese Wesensformen nicht in rein *materieller Weise* in sich aufnimmt, so wie sie aufserhalb des Geistes existieren. Er erfafst dieselben vielmehr in einer mehr geistigen Weise, wie es in der Psychologie dargelegt wurde. Der (unkörperliche Geist) *Verstand* verhält sich hingegen so, dafs er die Wesensform aus der individuellen Materie abstrahiert und sich dieselben einzeln in ihrem wahren Wesen begrifflich vorstellt (mit Ausschaltung der Materie). Diese Tätigkeit des Geistes ist einleuchtend.

Durch diese Funktionen ist es dem Geiste also möglich, die Wesenheiten der Dinge zu denken. Sonst würden bei uns in keiner Weise irgend welche Wissenschaften existieren (können).[2]) Sodann ergibt sich: Die wesentliche Bestimmung

---

[1]) In der Definition dieser Inhalte (Formen oder innere Akzidenzien) mufs also das Substrat einbegriffen sein.

[2]) Das Wichtigste für Averroes ist nun, zu zeigen, dafs durch die subjektiv-logischen Funktionen kein *Irrtum* in die Erkenntnisinhalte, d. h. keine Diskrepanz mit der Aufsenwelt einschleicht. Dabei sind jedoch *Abstraktion* und *Wahres* ganz verschiedene Dinge.

in der Definition des Falschen, dafs es ein solches ist, das aufserhalb der Seele (des ordo logicus) in anderer Weise existiert, als es im Verstande vorhanden ist, schliefst den eben entwickelten Begriff (der Abstraktion) nicht in sich ein. Ebenso verhält sich die Definition des Wahren. Unter derselben denkt man sich nicht diese Existenzart, die dem Universellen durch die Abstraktion zukommt; denn jene Ausdrücke, die sich in beiden Definitionen finden, sind unbestimmt allgemeine (nicht univoce prädizierte) Ausdrücke. Das Falsche bestimmen wir z. B. wie folgt: es verhält sich aufserhalb des Geistes anders als es im Geiste („ist") gedacht wird; das Wahre: es ist dasjenige, das im Geiste ebenso existiert, wie aufserhalb des Geistes.

Jemand könnte betreffs des Universellen in diesem Sinne einen Zweifel anregen, indem er sagt: Nachdem wir diese universellen Inhalte als logische Dinge hinstellt haben, sind sie also notwendigerweise äufsere Akzidenzien. Wie können sie unter diesen Umständen aber von den Substanzen der Dinge, die Gegenstand eines individuellen Hinweises sind und in sich selbst bestehen, Kunde geben (und uns deren Erkenntnis vermitteln).[1]) Man stellte ja doch die Lehre auf: Von der Wesenheit der Substanz kann nur eine Substanz berichten. Dieser Zweifel löst sich jedoch schon bei einer sehr einfachen Betrachtung — der folgenden: Wenn der Verstand jene Wesensform von der Materie abstrahiert und ihre Substanz (Wesenheit) in ihrem innersten Wesen denkt, sei es nun, dafs es substantielle oder akzidentelle Formen sind, dann tritt zu diesen Begriffen im Geiste die Bestimmung (ratio) der Universalität wie ein Akzidens hinzu; denn das Universelle ist (inhaltlich) nichts anderes als die Wesensform jener realen Substanzen (Dinge) der Aufsenwelt. Aus diesem Grunde gehören die Universalia (die Begriffe, insofern sie Form der Universalität haben) zu den sekundären Begriffen,[2]) die Dinge, denen die

[1]) Da die „Akzidenzien" nur äufserlich den Dingen anhaften, können sie von deren innerem Wesen nichts berichten.

[2]) Die Universalität ist ein Begriff, der von anderen (primären) Begriffen (nicht von Dingen) abstrahiert wird. Sie ist also eine intentio secunda, die die Form der intentiones primae (der Abstraktionen von realen Aufsenweltdingen) zum Objekte haben.

Universalität (als Form) in akzidenteller Weise zukommt (also unsere Begriffe von den Dingen), zu den primären. (Diese sind die Definitionen der Dinge, die „zweiten Begriffe" sind die logischen Kategorien.) Die Darlegung dieser Verhältnisse wurde bereits in der Disziplin der Logik weit ausgeführt, in der Abhandlung über den Unterschied zwischen den primären und sekundären Begriffen. Alles dies ist aus sich selbst für jeden ersichtlich, der sich mit der Logik beschäftigt hat.

Da es nun klar ist, dafs die Universalia nicht die Substanzen (Wesenheiten) der sinnlich wahrnehmbaren Dinge sind, so wollen wir nun betrachten, welches denn ihre „Substanz" (Wesenheit) sei. Daher lehren wir: Es ist offenkundig, dafs die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, d. h. die Individuen der Substanz, aus mehr denn einem einzigen Dinge zusammengesetzt sind. Dieses leuchtet ein, weil wir betreffs derselben die Frage nach dem Zweck[1]) anwenden (stellen). Diese Art der Frage wird bei den einfachen Substanzen nicht gestellt. Keiner kann z. B. sagen: Weshalb ist der Mensch ein Mensch? Denn das Subjekt ist zugleich das Prädikat. Die Frage nach dem „Weshalb" (Text: nach dem „Wieviel"[1]), vgl. oben) ist nur zulässig betreffs der zusammengesetzten Dinge, z. B.: Weshalb ist der Mensch ein Arzt? Darauf antwortet man: Weil er vernünftig ist (d. h. die Wissenschaft der Medizin erfassen kann). Als Antwort gibt man also die Wesensform des Dinges, auch die Materie. So fragen wir: Weshalb ist diese Substanz mit der Fähigkeit sinnlich wahrzunehmen begabt? Darauf antwortet man: Weil sie aus Fleisch und Knochen zusammengesetzt ist. Kurz: auf die Frage „weshalb" antwortet man mit irgendeiner der vier Ursachen. Da sich die Sache nun so verhält, ist aus diesen Darlegungen in jeder Weise klar, dafs die Individuen der Substanz zusammengesetzt sind und dafs sie, wenn sie auch aktuell eine Einheit bilden, in sich irgendeine potentielle Vielheit enthalten. Sie sind dabei aber nicht etwa durch äufsere Verbindung und Tangieren (Kontiguität) der Teile eine Einheit — etwa in der Weise wie viele Kunst-

---

[1]) Der Text hat das Verführerische: „nach der Quantität" (nach dem „Wieviel"), das aber an dieser Stelle dennoch unrichtig ist, wie das Folgende zeigt (lies: bilima statt bikam).

gegenstände eine (äufsere, durch Verbindung von Teilen hergestellte) Einheit bilden. (Die Naturdinge besitzen eine innere, organische Einheit;) denn die Elemente des Dinges können in dem Dinge selbst nicht aktuell existieren, sonst müfste das aus den Elementen Zusammengesetzte die Summe der Elemente selbst sein (ihr Konglomerat, nicht etwa ein tertium, das aus diesen entsteht und eine andere, eigene Wesenheit aufweist). Dies verhält sich wie der Sauerhonig, der aus Essig und Honig zusammengesetzt ist. Existierten diese beiden Komponenten in ihm aktuell, dann wäre der Sauerhonig kein anderes (besonderes) Ding, verschieden von Essig und Honig. Ebensowenig existiert Wasser, Feuer, Luft und Erde in ihren individuellen Erscheinungen (aktuell) in dem Fleische und den Knochen. Sonst müfsten Knochen und Fleisch Wasser, Luft, Erde und Feuer sein (diese vier Elemente actu aufweisen).

Aus diesen Darlegungen ist ersichtlich, dafs in dem entstehenden[1]) Dinge noch ein anderes (ein tertium, Neues) vorhanden ist, das sich von dem Element unterscheidet. Durch dieses Neue (die Wesensform des Kompositum) ist das entstehende Ding das, was es ist (hat seine quidditas, ein bekannter aristotelischer Ausdruck). Sonst müfste es mit dem Inhalte (ratio) identisch sein, aus dem es zusammengesetzt ist (also mit seinen Komponenten). Eine andere Möglichkeit wäre die, dafs wir lehren: In dem Feuer, der Luft und dem Wasser seien Fleisch und Knochen aktuell enthalten, kurz: unendlich viele Dinge aktuell enthalten (Anaxagoras und Naẓẓám). Damit stellt man aber die Lehre auf, alles Werden sei nur eine Mischung. (Im Chaos seien alle Dinge bereits fertig und aktuell vorhanden.) Ferner stellt derjenige Inhalt,[2]) durch den das Kompositum sich von dem Elemente unterscheidet, eine unkörperliche Realität („ratio“) dar, die zu dem Elemente (wie ein Inhärens) hinzukommt. Deshalb mufs derselbe entweder Element oder aus Elementen zusammengesetzt sein (eventuell: von einem Elemente stammen). Ist er

---

[1]) Nur das Zusammengesetzte kann entstehen, werden (durch Hinzutritt einer Form zu einer Materie).

[2]) In dem Kompositum sind die komponierenden Formen (formae elementarum componentium) und die aus ihnen resultierende Form (forma compositi) zu unterscheiden.

aber ein Element, dann ergibt sich betreffs seiner dasselbe wie betreffs des ersten, daſs er sich nämlich auch seinerseits von dem Kompositum, das aus ihm und dem anderen komponierenden („früheren“) Elemente entsteht, unterscheidet, und zwar durch Vermittelung *eines* (Text: des) (*anderen*) *Elementes*. Dies geht aber ins Unendliche fort, so daſs in einem und demselben Dinge *aktuell unendlich viele* Elemente existieren (müſsten). Stammt dieser Inhalt (die Form des Kompositum) aber aus einem Elemente (als Teil oder durch Zusammensetzung), so muſs auch hier etwas vorhanden sein, das sich von dem komponierenden Elemente („das ihm vorausging“) unterscheidet. Wenn nun auch dieser Inhalt (huwa statt huna) seinerseits aus einem Elemente entsteht, dann geht (marra statt min) dieses Verhältnis ins *Unendliche* fort.

Aus dieser Darlegung ist klar geworden, daſs in dem Kompositum eine Wesenheit („Substanz“, ousía) existiert, die von den komponierenden Elementen verschieden ist. Diese „Substanz“ nennt man *Wesensform*. Da nun die Definitionen, wie in der Disziplin der Logik dargelegt wurde, sich nur aus Genus und Differenz zusammensetzen und da es zugleich aus dem Vorhergehenden klar ist, daſs sie als universelle *keine* reale Existenz auſserhalb des Geistes besitzen, noch auch in irgend welcher Weise Ursachen (asbāb statt asbabuhu) der definierten Dinge sein können, so ist es einleuchtend, daſs das *Genus* nichts anderes darstellt als das Gleichsein (Wiederspiegeln, Im-Bilde-darstellen) der universellen Wesensformen („für“) mit dem definierten Gegenstand. Das *Genus* verhält sich dabei zu letzterem wie die *Materie*; denn diese Funktion ist gerade die der Materie, nämlich universell zu sein (vielen Dingen zuzukommen). Diese Universalität ist also im allgemeinen etwas, das der universellen Wesensform des Dinges wie ein (rein logisches) Akzidens (eine intentio *secunda*) anhaftet, in der Weise, wie die Universalität dem Begriffe des Dinges (der intentio *prima*) eigen ist. In der gleichen Weise ist betreffs der Differenz klar, daſs sie ein Inhärens ist, das dem *Begriffe* (der intentio prima) von der Wesensform des individuellen Dinges, insofern dieses im *Verstande gedacht* wird, zukommt. Die Differenz gleicht im allgemeinen der *Wesensform*, ebenso wie das *Genus* der *Materie* ähnlich sieht.

Daher ist also klar geworden, wie sich die Definitionen zu den definierten Gegenständen verhalten, und viele Zweifel, die gegen diese Lehre aufgestellt wurden, sind gelöst. Viele der alten Philosophen stellten z. B. folgenden Zweifel auf. Sie lehrten: Wie kann das Tier, das man z. B. in die Definition des Menschen (als Genus) einstellt, von *größerem* Umfange sein als der Mensch, da es doch ein *Teil* (das Genus) des Menschen ist? In gleicher Weise wird auch folgender Zweifel aufgestellt: Wie ist es möglich, daſs der Teil (das Genus) von der *Art* ausgesagt wird, um in ihr das zu bezeichnen, *was* sie ist (tí esti). Alle diese Zweifel sind den alten Philosophen nur deshalb gekommen, weil sie jene beiden verschiedenen Existenzweisen, die der logischen und der ontologischen Ordnung, nicht unterschieden. Aus diesem Grunde konnte man gegen sie diese Schwierigkeiten aufstellen, und zwar in der Weise, wie sich solche aus den Dingen ergeben, in denen einige Bestimmungen bei der Aufstellung der Lehre übersehen wurden.

Da sich dieses nun so verhält und es klar geworden ist, wie Genus und Differenz sich zu den letzten Definitionen (d. h. den letzten Arten) verhalten, so ist es also ersichtlich, daſs die Teile der Substanz, die Gegenstand eines individuellen Hinweises ist (sein kann), kein anderes Ding seien als die *sinnlich wahrnehmbare* Materie und die *sinnlich wahrnehmbare*[1]) Wesensform. Dies war der Gegenstand unserer Untersuchung von Anfang an. Nunmehr wollen wir betrachten, *welches* denn die Wesensformen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge im allgemeinen, d. h. die *Differenzen des ersten Elementes* (Singular!), und welches ihre Materien sind; denn betreffs aller Elemente wurde bereits klargestellt, daſs sie definiert werden (können), und daſs die Definitionen aus *Gattungen* und *Arten* zusammengesetzt sind, die den Wesensformen und den Materien gleichen. Daher lehren wir: Die *Materie* ist dasjenige Ding, daſs in der *Potenz* jenes Ding ist, das aktuell und der „Definition“ (dem Wesen) nach entstehen (soll) wird. Die Wesensform aber ist dieses Ding

[1]) Averroes betont diesen Begriff, weil er den Gedanken ausschlieſsen will, daſs in dem materiellen Individuum die sinnlich *nicht* wahrnehmbaren Universalia enthalten seien.

aktuell und der Wesenheit nach. Das sinnlich wahrnehmbare Individuum ist aus diesen beiden (Materie und Wesensform) zusammengesetzt. Die Existenz der Materie ist von allen alten Philosophen zugegeben worden. Ferner ist in der Naturwissenschaft klargelegt worden und wird auch sogleich deutlich werden, dafs alle Arten der Veränderung, d. h. das Werden und Vergehen, das Wachsen und Abnehmen, die räumliche Bewegung und die qualitative (wesentliche, „substantielle") Veränderung ein Substrat (die Materie) haben, an dem die Veränderung vor sich geht; denn betreffs der Veränderung ist in gewisser Weise klar, dafs sie eines Substrates bedarf. Aus diesem Grunde findet man keine Veränderung (z. B. von Akzidenzien) in einem unveränderlichen Substrate. Vielmehr sind die Dinge, die eine Veränderung in ihrer Substanz (Wesenheit) erleiden, notwendigerweise so beschaffen, dafs ihnen auch die übrigen Arten der Veränderung zukommen (können). Diejenigen Dinge aber, die die übrigen Arten der Veränderung erleiden (können), sind umgekehrt nicht so beschaffen, dafs ihnen auch die substantielle Veränderung anhaftet. So verhält sich z. B. die Bewegung im Raume, wie es in der Naturwissenschaft betreffs des himmlischen Körpers dargelegt wurde. Jedoch ist folgendes zu bemerken. Wie wir dargelegt haben, gilt betreffs der Materie bei allen Philosophen, dafs sie eine Substanz (ousía) sei, selbst wenn sie über ihre Wesenheit verschiedener Meinung sind, d. h. die der ersten Materie. Die Darlegung darüber wurde in der Naturwissenschaft gegeben und auch später werden wir die Differenzen (Arten) der Materie auseinandersetzen. Was nun die Wesensform angeht, die die Aktualität ist, so ist es erforderlich, dafs wir die Darlegungen betreffs ihrer beginnen und die allgemeinen Differenzen angeben, durch welche sie als Wesensform („qua forma") in gewisse Arten zerfällt.

Daher lehren wir: Aristoteles berichtet von einem der alten Philosophen, nämlich Demokritos, dafs er die Differenzen der Dinge in nur drei Genera restlos einteilte, erstens die Gestalt, zweitens die Lage, drittens die Ordnung. Diese Lehre ist, abgesehen davon, dafs sie die Wesensform der sinnlich wahrnehmbaren Dinge nicht restlos aufzählt, auch insofern unrichtig, als sie dasjenige Ding beiseite liefs, das in vorzüg-

lichstem Sinne den Namen der Differenz verdient, nämlich die „substantiellen“ (wesentlichen, speziesbildenden) Differenzen, deren Rangordnungen in der Naturwissenschaft dargelegt wurden. Es wird sogar im allgemeinen deutlich werden, daſs die spezifischen Differenzen der Dinge (nicht etwa nur drei sind) vielmehr eine (groſse) Vielheit darstellen. Die einen von ihnen existieren in der „Substanz“ (dem Wesen, ousía), die andern in der Quantität und Qualität, kurz: in jeder einzelnen von ihnen, d. h. den zehn Kategorien; denn häufig trifft es sich, daſs die spezifischen Differenzen der „Substanzen“ (Wesenheiten) unbekannt sind. Dann stellt man an ihrer Statt (als Definitionen, d. h. Deskriptionen) die besonderen Akzidenzien (propria) auf, z. B. Gestalt, Lage, Ordnung und andere. Aus diesem Grunde magst du die Lehre des Demokritos, die Differenzen „der Substanzen“ (Wesenheiten) seien restlos in den genannten drei enthalten, interpretieren. Die „Gerechtigkeit“ (d. h. die Hochachtung vor jenem groſsen Philosophen) wird dadurch nicht verletzt, wenn wir unsere Ansicht dahin aussprechen, daſs in jener (himmlischen) Welt „Substanzen“ existieren, die viele Differenzen haben, auch solche, die sich nicht in diesen irdischen Dingen vorfinden. So verhalten sich die „Substanzen“ (Wesenheiten), deren Differenzen in der (reinen, himmlischen) Hitze und Kälte und anderen Akzidenzien liegen. Weil ferner die Dinge aus Wesensform und Materie gebildet werden, sind die Definitionen, die diese beiden Dinge in sich vereinigen, in vorzüglichstem Sinne zutreffend (und geben das Wesen des Dinges zu erkennen). So verhält sich z. B. folgendes. Derjenige, der das Haus als Ziegelsteine und Holz definiert, bezeichnet damit nur ein Haus, das in der Potenz existiert. Derjenige aber, der es definiert als etwas, das Zuflucht und Schutz für alles bietet, was in ihm ist und das diese bestimmte Gestalt hat, gibt seine Wesensform allein zu erkennen, jedoch nicht in ihrem innersten, eigentlichen Wesen, das sie in der realen Auſsenwelt besitzt; denn dort existiert das Haus nur in der Materie (Hyle). Kurz, er gibt nur einen Teil der Definition des Hauses an, nicht etwa alle Teile, aus denen das Haus besteht. Wer jedoch beide Dinge (Form und Materie) in der Definition vereinigt, formuliert dieselbe: Das Haus besteht aus Ziegelsteinen und Hausteinen, die

in einer bestimmten Art und Weise für diese bestimmten Funktionen (des Schutzes) verbunden und disponiert werden. Diese Definition enthält alle Dinge (Teile), aus denen die „Mauer“ (das Haus) besteht, und auch in der Weise, wie sie ihren Bestand ausmachen.

Dagegen könnte jemand einen Zweifel erheben und sagen: Nimm an, wir hätten dieses betreffs der Dinge, die sinnliche Materie besitzen, zugegeben. Wie aber verhält sich die Sachlage betreffs der Dinge, in deren Definition die sinnlich wahrnehmbaren Materien nicht enthalten sind (nicht hineingehören), z. B. betreffs der Definition des Dreiecks und des Kreises. Dieses Bedenken wird dadurch gelöst, daſs diese (lam statt walam)[1] keine sinnlich wahrnehmbaren Materien besitzen. Aus diesem Grunde konnte man sagen, die Betrachtung richte sich auf sie nicht insofern sie in einer Materie existieren. In den mathematischen Dingen existieren manche, die sich zu der (vollständigen) Definition verhalten wie die sinnlich wahrnehmbare Materie zu der natürlichen (physischen) Wesensform. So sagen wir betreffs des Kreises, er sei eine Figur, die umgeben ist von einer einzigen Linie. In der Mitte dieser Linie befinde sich ein Punkt, der sich so verhalte, daſs alle Linien, die von ihm zur Peripherie gehen, gleich sind. In dieser Definition verhält sich die Bestimmung „Figur“ und „die umgeben ist von einer einzigen Linie“ wie das Genus (und vertritt dasselbe), während die übrige Bestimmung wie die Differenz ist. Die Beziehung ferner, die zwischen diesen imaginierten Materien und den sinnlich wahrnehmbaren besteht, ist die, daſs jene imaginierten in dem Kreise der Potenz nach existieren. Ebenso liegt das Verhältnis betreffs der Existenz der sinnlich wahrnehmbaren Materien in den sinnlichen Dingen der Auſsenwelt. (Ohne die Form sind sie nur der Potenz nach vorhanden.) Dieses werden wir im Späteren darlegen, wo wir das Problem behandeln: In welcher Weise existieren die Teile der Definition in dem definierten Gegenstande und wie kann der definierte Gegenstand ein einheitlicher sein, während die Definition viele Teile enthält.

[1] Die mathematischen Gegenstände haben ihr Fundament in der Materie. Von diesen abstrahiert jedoch die wissenschaftliche Betrachtung.

Da dieses sich nun so verhält, wie wir dargelegt haben, und da zweifellos die sinnlich wahrnehmbaren Substanzen **drei** Dinge sind, Materie, Wesensform und das aus ihnen gebildete Kompositum, so könnte jemand folgende Frage stellen: Da die sinnlich wahrnehmbaren Substanzen aus Materie und Wesensform zusammengesetzt sind, welche von beiden bezeichnet dann der Name? Bezeichnet er etwa die Wesensform oder das aus ihr und der Materie Zusammengesetzte? Es ist nun aber klar, dafs in der gewöhnlichen Rede der Name das aus ihnen Zusammengesetzte bezeichnet, selbst wenn er manchmal für die Wesensform, manchmal für das aus beiden Zusammengesetzte verwandt wird. Dies gilt jedoch nur in einem gewissen „Früher" und „Später" (d. h. in analoger Prädikationsweise. Zunächst bezeichnet der Name das Zusammengesetzte und dann in sekundärer Weise vielfach die Wesensform.) Denn dem Zusammengesetzten kommt das Realsein nur insofern zu, als es mit der Wesensform zusammengesetzt ist. Dieses ist also in vorzüglicherem Sinne dasjenige, von dem der Name ausgesagt wird. Wenn wir zwischen diesen beiden Bedeutungen einen Vergleich anstellen, dann ist aus eben diesen Gründen die Bedeutung, die sich auf den zusammengesetzten Gegenstand erstreckt, der Zeit nach früher, der realen Existenz nach später, und die Bedeutung, die sich auf die Wesensform erstreckt, der Zeit nach (d. h. in dem Entwicklungsgang unserer Erkenntnis) später, der Existenz nach aber früher (denn die Form ist wie jeder Teil früher als das Ganze dem Werden nach). Die grofse Menge der Menschen vermögen aber nicht die Individuen der Substanz in dieser (logischen) Distinktion zu unterscheiden.[1]) Denn die grofse Menge der Menschen kennt nur die zusammengesetzte Substanz (weil sie der sinnlichen Erkenntnis zugänglich ist), und daher bezeichnen sie diese mit dem Namen. Dafs derselbe das Zusammengesetzte bedeutet, geht daher der Zeit nach (im Erlernen der Sprache und dem Erkennen der Dinge) seiner Verwendung für die Wesensform voraus. Denn die Wesensform des Dinges wird zuletzt erkannt; dabei ist sie aber dem realen Sein nach

[1]) Dies ist die Ursache, weshalb der Name zuerst das Kompositum bedeutet, das dem Sein nach später ist als die (reine) Form.

früher als das Zusammengesetzte. Dabei dürfen wir nicht übersehen, was wir schon ein anderes Mal betont haben, daſs nämlich die Existenz dieser Dinge eine *zweifache* ist, eine sinnlich wahrnehmbare und eine begriffliche; daſs ferner die begriffliche Existenz identisch ist mit der sinnlich wahrnehmbaren, insofern erstere die sinnlich wahrnehmbare in der Definition wiedergibt und die Kenntnis ihrer Wesenheit vermittelt. Aus diesem Grunde lehren wir: Der Begriff des Dinges ist das Ding selbst. Wenn man aber behauptet, die begriffliche Existenz sei in der Weise identisch mit der sinnlich wahrnehmbaren, daſs das sinnlich Wahrnehmbare aus dem Begrifflichen *zusammengesetzt* oder per se *erzeugt* sei — dies ist die Lehre jener Philosophen, die die Existenz subsistierender Ideen aufstellen —, oder daſs der universelle Begriff *in jeder Beziehung* identisch sei mit dem sinnlich wahrnehmbaren Gegenstande, so ist dies unmöglich. Denn wenn (matā = lau) wir behaupteten, der Begriff eines Dinges sei das Ding *selbst* in *jeder* Hinsicht, dann würde die Wesensform des zusammengesetzten Gegenstandes, die begrifflich gefaſst wird, der zusammengesetzte Gegenstand *selbst* sein (mit *Ausschaltung* der Materie). Dann wäre also der Mensch eine *Seele* (d. h. seine Wesensform). Das Gleiche gilt, wenn wir aufstellten, die sinnlich wahrnehmbare Substanz sei mit („aus") der begrifflichen Substanz zusammengesetzt. Aus dieser Lehre ergäbe sich, daſs die sinnlich wahrnehmbaren Dinge weder entstehen noch vergehen (da das Geistige unvergänglich ist). Dieses wurde ja bereits in dem Vorhergehenden betreffs der Wesensform und der Materie im allgemeinen ausgeführt, d. h. daſs diese weder entstehen noch vergehen (können). Aus diesem Grunde ergibt sich notwendigerweise, daſs die Elemente der veränderlichen Substanzen auch selbst notwendigerweise veränderlich sind, und zwar per accidens, nicht per se. Ein Beispiel dafür ist: Die natürlichen Wesensformen entstehen und vergehen, und zwar *nicht per se*, sondern auf Grund dessen, daſs sie *Teile* eines Dinges sind, das *per se* entsteht. (Das Entstehen *per se* kommt nur dem Kompositum, nicht den Komponenten zu.) Das per se Entstehende ist die „Person" (das Individuum), wie es früher dargestellt wurde.

Was nun das weitere Problem angeht, ob diese, nämlich

die physischen Wesensformen, „getrennte“ (d. h. unkörperliche Ideen) seien, so wurde dieses Problem bereits in der Naturwissenschaft behandelt. Was ferner betreffs der Definition dargelegt wurde, dafs sie nämlich eine oratio (Rede) sei, die Teile besitze, zeigt, dafs die Definitionen nur für Dinge gelten (und nur diesen zukommen können), die zusammengesetzt sind (aus Form und Hyle), ferner den Wesensformen und der Materie (als Komponenten jenes Zusammengesetzten). Kurz: die einfachen Substanzen können keine Definition besitzen, es sei denn in analogem Sinne. Ferner ist klar, dafs diejenigen, die behaupten, die Definitionen der unkörperlichen Wesensformen (Ideen) seien selbst die Definitionen, die in den Materien vorhanden sind (also die Definitionen der materiellen Dinge), begehen einen Irrtum. Ebenso irrten sich diejenigen, die lehrten, die „Substanz“ (das Wesen) der Dinge seien die Zahlen (Pythagoras). Denn gegen die Lehre jener Philosophen läfst sich aus ihren eigenen Prinzipien (ad hominem) deduzieren, dafs die Zahlen nicht aus Einheiten zusammengesetzt sein können. Sonst müfsten sie (Grenzen) Definitionen besitzen. Die Definitionen sind nun aber eine Vielheit von Teilen.[1]) Andernfalls müfsten wir behaupten, die sinnlich wahrnehmbaren Dinge seien reine Einheiten. Dann könnte für sie keine Definition in irgend welcher Weise existieren (da nur das Zusammengesetzte definiert werden kann). Es ist vielmehr evident, dafs die Zahl in einer bestimmten Materie existiert und dafs die Einheit, die in der Zahl vorhanden ist, auf Grund der Wesensform besteht. (Die Eineit jeder bestimmten Zahl bildet ihre Form, die Einheiten, aus denen sie zusammengesetzt ist, ihre Materie.) Die Vielheit gründet sich hingegen auf die Materie. In dem Späteren werden wir dieses weiter ausführen.

Es ist also, um es kurz zusammenzufassen, betreffs der sinnlich wahrnehmbaren Individuen klar, dafs sie zusammengesetzt sind; denn sie besitzen zwei Zustände des Seins, die sich sehr voneinander unterscheiden, nämlich das sinnlich wahrnehmbare (ontologische) Sein und das begriffliche (logische);

---

[1]) Die Definitionen würden die Summe der Einheiten einer Zahl noch vermehren, also das Wesen der Zahl verändern — eine Unmöglichkeit.

denn es ist nicht möglich, daſs sie diese beiden Arten des Seins in einer und derselben Hinsicht besitzen (aus einem *einzigen* Fundamente, einer absoluten, inneren Einheit des Dinges kommend). Die Sache verhält sich vielmehr so, daſs die *Wesensform* die Ursache dafür ist, daſs das Ding sich als begrifflich faſsbar ausweist, und die *Materie* als die Ursache dafür, daſs es sinnlich wahrnehmbar ist.

Da es klar geworden ist, in wieviel verschiedenen Arten die primären, sinnlich wahrnehmbaren Wesensformen sich darstellen, so ist es nunmehr erforderlich, daſs wir die Darstellung betreffs der *Differenzen* der materiellen Substanz und ihrer *Arten* beginnen. In diesem Sinne lehren wir: Da der Vorgang der Veränderung in *vier* verschiedenen Weisen vor sich geht — in der Substanz (der Wesenheit, ousía), der Quantität, der Qualität und dem Wo — und da einem Substrate, dem die Veränderung in dem Wo anhaftet, nicht auch notwendigerweise (gleichzeitig) die in der „Substanz" oder in der Quantität oder Qualität zukommt, so ist es ersichtlich, daſs das Substrat der Veränderung in der Substanz (der Wesenheit) verschieden ist von dem Substrate der übrigen Arten der Veränderungen und besonders verschieden von (dem Substrate) der Veränderung, die in dem Wo stattfindet (der räumlichen Bewegung). Aus diesem Grunde ist es einleuchtend, daſs unser Terminus „Materien" betreffs der himmlischen Dinge und der entstehenden und vergehenden Körper (der sublunarischen Welt) nur in einer Art der analogen („äquivoken") Prädikation gilt. Da sich dieses nun so verhält, bilden also die Materien zwei Arten. Die eine ist Substrat *der* Veränderung, die in der Substanz (Wesenheit) stattfindet. Diese wird in erster Linie („besonders") als *Materie* bezeichnet. Eine andere Art ist Substrat für die übrigen Arten der Veränderung. Dieses Substrat wird in den meisten Fällen als *reales* (sekundäres) *Substrat* (maudūʿ im Gegensatz zu mahall, dem primären Substrate) bezeichnet. Daſs die himmlischen Körper verschiedene Materien besitzen, selbst wenn sie nur die eine Art der Veränderung, nämlich die in dem Wo, die räumliche, zeigen, ist aus dem Grunde notwendig, weil die Veränderung als solche, wie dieses in den allgemeinen Darlegungen (der Einleitung) in der Naturwissenschaft (also in den Prinzipien der Naturwissenschaften) gezeigt

wurde, notwendigerweise in einem teilbaren Substrate statthat. Die Teilbarkeit haftet einem Dinge aber nur an, insofern es eine Materie (Hyle) besitzt, nicht insofern es mit einer Wesensform ausgestattet ist; denn die Teilbarkeit kommt der Wesensform nur per accidens zu. Die in der Substanz (der Wesenheit) veränderlichen Dinge verhalten sich teilweise so, dafs sie ein und dieselbe gemeinsame Materie besitzen. Dieses gilt von den einfachen Substanzen (den Elementen), die gemeinsam an der ersten Materie teilhaben. Diese Art der Dinge ist dadurch eigentümlich bestimmt, dafs in jedem einzelnen derselben eine Potenz (d. h. die Möglichkeit) vorhanden ist, sich in sein Kontrarium zu verändern, und zwar in der Weise (und dem Mafsstabe), wie (diese Potenz reziprok auch) in dem anderem Gegenstande (dem Kontrarium) existiert. So verhält sich z. B. die Luft. In ihr ist die Möglichkeit enthalten, sich in Wasser zu verändern, und zwar nach Mafsgabe der (reziproken) Potenz, die in dem Wasser enthalten ist, sich in Luft zu verwandeln. Andere veränderliche Dinge verhalten sich so, dafs sie verschiedenartige Materien besitzen. Dies gilt z. B. von dem Schleim, dessen Materie das Fett ist, und der Galle, deren Materie die bitteren Dinge sind. Diese Art der Dinge wird dadurch eigentümlich bestimmt, dafs man von jedem einzelnen derselben nicht aussagen kann, in der Potenz sei es sein „Kontrarium"[1] (Subkontrarium, „Oppositum"), und zwar in der Weise, wie dieses (reziprok) von dem anderen (der Mitart, dem Subkontrarium) behauptet wird. So verhält sich z. B. das Fett. Es ist in der Potenz Schleim. Jedoch ist der Schleim nicht in der Potenz Fett, so dafs er also in die Materie des Fettes (mäddat aldasmi) verändert werden könnte. Ebenso ist das Lebende der Potenz nach ein Totes. Umgekehrt aber ist das Tote nicht der Potenz nach ein Lebendes, so dafs es in die Materie des Lebenden verändert werden könnte. Aus diesem Grunde kann nicht etwa jedes beliebige Ding aus jedem beliebigen Dinge entstehen. Jedes Ding entsteht vielmehr nur aus dem in besonderem Sinne Aufnahmefähigen (ḳâbil, vielleicht muḳābil zu lesen, „dem (besonderen) Oppositum"), wenn

---

[1]) Text: „es existiere potentialiter in Opposition zu dem anderen". Statt muḳâbalatan ist muḳâbiluhu zu lesen.

dieses sich in der entsprechenden (konformen) Materie befindet. Aus diesem Grunde ist es auch erklärlich, dafs die Dinge sich voneinander nicht allein auf Grund der Wesensform unterscheiden, sondern auch der Materie. Aber sie unterscheiden sich nicht einmal durch diese beiden allein, sondern auch durch die Wirkursachen und Zweckursachen. Aus dieser Darlegung ist durchaus klar geworden, dafs die Untersuchung betreffs jedes einzelnen der natürlichen Dinge auf die vier Ursachen hinsteuern mufs, und dafs man in dieser Untersuchung sich nicht etwa auf die entfernteren Ursachen beschränken darf, sondern vielmehr die Kenntnis der nächsten Ursachen erlangen („geben", als Erklärung anführen) soll. Dieses ist also die Untersuchung über die ersten Prinzipien und spezifischen Differenzen der sinnlich wahrnehmbaren Körper.

Man stellte nun das andere Problem auf: Wie können die Definitionen viele Teile enthalten, während doch die definierten Gegenstände „einheitliche" (einfache) sind? Die Lösung dieses Problems ist klar, wenn der individuelle Gegenstand aus Bestandteilen „zusammengesetzt" (d. h. die Art seiner Zusammensetzung erkannt) ist; denn er ist nicht etwa in der Weise aus Wesensform und Materie gebildet, dafs jedes einzelne dieser beiden aktuell in ihm existierte, sowie dieses Verhältnis in den zusammengesetzten Dingen vorliegt, die Wirkungen des menschlichen künstlerischen Schaffens sind. Die Sachlage verhält sich vielmehr so, dafs die erste Materie in dem zusammengesetzten Dinge nur der Potenz nach Dasein hat, die Wesensform aber dem Akte nach. Unsere Lehre und Ausdrucksweise betreffs der Materie, dafs sie in dem Individuum (nur) der Potenz nach existiere, ist verschieden von unserer anderen betreffs ihrer, dafs sie sich zu einer Wesensform potentiell verhalte. Unser erster Ausdruck, die Materie existiere in dem Individuum der Potenz nach, bedeutet, dafs die Wesensform sich von der Materie trennen wird, wenn dieses Individuum zugrunde geht. Die Materie existiert also als eine von der Wesensform verschiedene (beide können nicht identisch sein; distinguuntur realiter). Da nun die Genera sicherlich den Materien gleichen, so existieren jene in den definierten Gegenständen ebenfalls der Potenz nach (wie auch die Materie). Aus diesem Grunde existiert die animalitas nicht aktuell in

abstrakter (unkörperlicher) Form, etwa als „Idee“. Vielmehr existiert real nur eine bestimmte tierische Natur (mit besonderer Determination), d. h. eine solche, die eine spezifische Differenz besitzt. Je mehr ferner die Genera sich (in der logischen Ordnung) entfernen und verschieden sind von den sinnlichen Wesensformen, kommt ihnen diese Art der Existenz, d. h. die potentielle in um so vorzüglicherem Sinne zu. So verhält sich der Umstand, daſs das Individuum des Menschen, das Gegenstand eines Hinweises sein kann, ein Körper (genus remotum) ist. Aus diesem Grunde braucht man in der Definition nur durch das nächste Genus (das Objekt) zu erklären. Denn alle Genera des Dinges — es ist vorausgesetzt, daſs der zu definierende Gegenstand verschiedene Genera besitzt — sind in diesem der Potenz nach enthalten. Wenn wir in der Definition das entferntere Genus angeben, ohne das nähere zu erwähnen, dann ist das nähere Genus (zu lesen fī ḥadd algins) in der Definition nicht ausgedrückt. Aus diesem Grunde sind die so beschaffenen Definitionen unvollkommen. Diese (Seinsform) Existenzweise, die den Gattungen gleicht, ist eine Mittelstufe zwischen den Wesensformen, die aktuell existieren, und der Materie, die formlos ist, und diese stellt sich, wie erklärt, in verschiedenen Rangstufen dar. Sie verhält sich so, weil die Genera nichts mehr sind als Abbilder der zusammengesetzten Materien, die in gewisser Weise Aktualität, in gewisser Weise Potentialität sind. Aus diesem Grunde verhalten sich die Definitionen zu den Genera wie die letzten Arten (die die Genera aktualisieren, bestimmen). Ein Beispiel dafür ist, daſs der Mensch aus dem rationale (als Differenz) und der animalitas zusammengesetzt wird, und die animalitas ihrerseits wiederum aus einem Genus[1]) und der Fähigkeit sich zu ernähren. So gelangt man zu dem letzten Genus, das sich der ersten Materie am meisten nähert. Aus diesem Grunde findet man für dieses letzte Genus keine Definition. Ebensowenig findet man eine solche für die letzte Wesensform, es sei denn in übertragenem (analogem) Sinne.

Es ist also klar, daſs diejenigen Genera, die in eindeutiger

---

[1]) Vielleicht ist statt gins (Genus) ḥiss (Fähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung) zu lesen.

(univoker) Weise ausgesagt werden, ihrem Inhalte nach, der dem eigentlichen Genus gleicht, in dem Substrate (Träger) des Genus in vollkommenerer Weise existieren als die Inhalte, die den uneigentlichen (und nur in äquivoker oder analoger Weise prädizierten) Gattungen gleichen. So verhält sich das Seiende (ens) und das Ding (res). Aus diesem Grunde sind die letztgenannten Begriffe kaum „Genera", es sei denn in äquivokem (oder analogem) Sinne. Jene Materien aber, denen die Gattungen gleichen, sind teilweise sinnlich wahrnehmbare, z. B. die Materien der Naturdinge — diesen kommt in vorzüglichem Sinne der Name „Materie" zu — teilweise imaginierte und begrifflich gefaſste, z. B. die Materien der mathematischen Dinge. Wenn in der realen Existenz dieser Dinge auch die sinnlich wahrnehmbaren Materien nicht „erscheinen" (auftreten), so findet sich in ihnen doch eine Bestimmung (wörtlich: ein Ding) vor, die den Materien gleicht. So verhält sich z. B. der Kreis, dessen Genus die Figur ist, die von einer einzigen Linie umgeben ist.[1]) Aus diesem Grunde ist es möglich, daſs die mathematischen Dinge (überhaupt) definiert werden können. Daher ist es offenkundig, daſs die mathematischen Dinge nicht etwa unkörperliche Substanzen sind; denn, wäre das Dreieck eine unkörperliche Substanz, dann müſste die Figur (logisch) noch „früher" als das Dreieck eine unkörperliche Substanz sein. Wäre aber die Figur eine unkörperliche Substanz, dann müſste auch die Linie eine solche sein. Wäre nun aber die Linie eine solche, dann gälte das Gleiche auch von dem Punkt. In dem Späteren wollen wir dieses weiter ausführen.

Wenn nun aber hier (d. h. in dieser Welt) Dinge existieren, die weder eine sinnlich wahrnehmbare, noch eine begrifflich faſsbare Materie besitzen, dann sind dieselben also nicht zusammengesetzt und können in keiner Weise definiert werden. Ebensowenig kommt ihnen eine Existenzweise der Potenz nach (eine Art Materie) zu. Sie sind vielmehr reine Aktualität. Die Ursache ihrer Einfachheit (wahdānīja, des Nichtzusammengesetztseins) ist keine andere als ihr eigenes Wesen. (Sie

---

[1]) In diesen noch ziemlich unbestimmten Begriff werden, wie in eine Materie, die weiteren bestimmenden Begriffe „eingetragen", eingezeichnet.

sind also per se einfach und individuell.) Kurz: ihre Wesenheit ist ihre individuelle Natur (annîja). Aus diesem Grunde ist der Irrtum jener Philosophen klar, die die Existenz der Ideen behaupteten; denn sie bezeichneten die Ideen und die sinnlich wahrnehmbaren Dinge als Gegenstände, die der Definition und dem Wesen nach ein und dasselbe seien. (Dann müfsten nach Averroes die Ideen eine Materie besitzen, da sie mit den Weltdingen unter ein Genus fielen.)

Ein anderes Problem fragt: Welche Teile des definierten Gegenstandes werden ihrer Definition nach (also expressis verbis) in die Definition jenes Dinges aufgenommen? Antwort: Es sind diejenigen Teile, die sich auf die universelle Wesensform gründen, nämlich das Genus und die spezielle, nämlich die spezifische Differenz. Der Grund dafür ist der, dafs die Definitionen dieser Inhalte notwendigerweise dem zu definierenden Gegenstande vorausgehen (dafs man sie „ihm vorausschicken“, sie voraussetzen mufs). So ist z. B. die Definition des Menschen: animal rationale. Wir finden nun, dafs die Definitionen des animal und des rationale, die beide die zwei Teile des Menschen sind, der Definition des Menschen (wörtlich: dem Menschen) vorausgehen. Ebenso verhält sich die „Gestalt“, die Teil der Definition des Kreises ist. Sie geht dem Kreise voraus. Was aber die Teile angeht, die das Ding infolge seiner Quantität hat — sie kommt dem Individuum auf Grund der Hyle zu —, so sind dieselben der Definition nach später als der zu definierende Gegenstand. So verhält sich die Definition des Kreisausschnittes, die „später“ ist als die Definition des Kreises (diese vorausgesetzt), und die des spitzen Winkels, der „später“ ist als die Definition des rechten, und die der Hand und des Fufses des Menschen, die beide „später“ sind als die Definition des Menschen.

Aus dieser Darlegung ist der Irrtum derjenigen Philosophen klar, die die Lehre aufstellen: Die sinnlich wahrnehmbaren Körper bestehen aus nicht mehr teilbaren Teilen (Atomen), sei es nun, dafs man sie als unendlich an Zahl oder als endlich annahm. Es ist möglich, dafs die Definitionen der akzidentellen Materie sich zu dem materiellen Dinge verhalten wie die Definitionen der Teile, die der Quantität entnommen sind (auf ihr beruhen). So liegt das Verhältnis, wenn Erz, Holz

und Stein manchmal Materie des Dreiecks und Kreises und im allgemeinen Teile desselben werden (sind). Die Definitionen dieser Gegenstände gehen der des Dreiecks nicht voraus. Die wesentlichen Materien besitzen jedoch Definitionen, die notwendigerweise den definierten Gegenständen vorausgehen (wesentliche Materien sind z. B. die den Wesensformen der Naturdinge notwendig zukommenden Materien in der physischen Welt).

Wir haben hiermit also dargelegt, wie der zu definierende Gegenstand und die Definition viele Teile besitzen können und welche Definitionen solche Teile des zu definierenden Gegenstandes sind, die dem definierten Objekte vorausgehen, und welche dieses nicht sein können. Es ist nun dabei klar, daſs diejenigen Philosophen, die behaupten, die universellen Begriffe beständen auſserhalb der Seele, die Lösung dieser Schwierigkeit nicht beibringen können; denn es ergibt sich aus ihrer Lehre (gegen sie ad hominem), daſs der Mensch aus vielen, ja sogar konträren Gegenständen zusammengesetzt sei. Jedoch können sie diese Teile nicht (durch Differenzen) unterscheiden, oder sie müſsten denn fragen: Weshalb sollen einige Teile der Definitionen dem definierten Gegenstande vorausgehen, andere ihm folgen? (Eine Notwendigkeit, eines von beiden anzunehmen, liege nicht vor.)

Das Problem, das die alten Philosophen vielfach untersucht haben, lautet: Welches ist die Ursache dafür, daſs die Seele sich mit dem Körper verbindet, kurz: die Materie mit der Wesensform? Dieses Problem ist aus jenem klar; denn die Ursache dieser Verbindung ist nichts anderes als die Verwandtschaft zwischen Potenz und Akt. Die Ursache, die bewirkt, daſs die Potenz zur Aktualität gelangt, ist das bewegende Prinzip. Aus diesem Grunde haben alle Dinge, die nicht aus Elementen bestehen, nicht diese Art der Zusammensetzung (ihrer Natur). Ebensowenig besitzen sie einen Beweger. Es erübrigt sich also, noch das Problem zu betrachten, dessen Untersuchung wir versprochen haben. Wir müssen nämlich darüber nachdenken, welches das universellste Genus sei, das in der Substanz enthalten ist. Dieses bezeichnet die Gewohnheit der philosophischen Schulen als den Körper oder das Körperliche. Demnach behaupten wir: Eine Schule von

Philosophen lehrte: Das erste Ding, das in die erste Materie hineingelangt, die noch mit keiner Wesensform ausgestattet ist, seien die drei Dimensionen. Sie stellen das erste Ding (Inhalt) dar, durch dessen Vermittelung wir die Hyle begrifflich fassen können. Sie waren der Ansicht, die Bezeichnung „Körper" habe nur diese Bedeutung, da man die Substanzen nur durch die ersten (universellsten platonischen) Ideen bezeichne, weil (insofern) sie in keinem Substrate sind. Diese Lehre ist die des Porphyrius. Er behauptete, dieses sei zugleich die Lehre der älteren Philosophen wie Platos und anderer. Diese waren nur darin verschiedener Ansicht, dafs einige von ihnen die erste Materie als ihrem Wesen nach frei von jeder Form bezeichneten, während andere die erste Materie als ausgestattet mit den drei Dimensionen annahmen, nämlich die Stoiker (Idee einer formlosen, aber ausgedehnten Materie).[1] Andere waren der Ansicht, die drei Dimensionen ergäben sich aus einer einfachen Wesensform, die real in der ersten Materie existiere. Sie behaupteten, diese Wesensform sei so beschaffen, dafs durch Vermittelung derselben der Körper für die Trennung und die kontinuierliche Verbindung aufnahmefähig sei. Nach ihrer Lehre ist dieselbe eine einzige und allen sinnlich wahrnehmbaren Dingen gemeinsame, wie dies bei der ersten Materie der Fall ist. Derjenige, der diese Ansicht aufstellte, ist Avicenna. Die Beziehung des Körperlichen bezeichnet diesen Gedanken besser (als der des Körpers), da „körperlich" ein abgeleiteter Ausdruck ist, und das Abgeleitete in vorzüglicherem Sinne die Akzidenzien bezeichnet.

Wir lehren demnach: Die Anhänger der ersten Thesis sind (fahum) diejenigen, die behaupten, die Dimensionen seien Substanzen (Wesenheiten), da sie ja das Erste darstellen, durch das die erste Materie ihren Bestand erhält, und da sie das Wesen der individuellen Substanz wiedergeben. Es ist aber einleuchtend, dafs die Dimensionen als solche weit entfernt davon sind, irgendein Individuum aus der Kategorie der Substanz in seiner Wesenheit zu definieren; denn die Individuen der Substanz zerfallen, wie in der Naturwissenschaft dargelegt

[1]) Aṣhab almaẓalla vielleicht die Akademiker (Lehre Platos von der formlosen Materie und der Weltseele, die auch formlos, unsichtbar, aber dennoch ausgedehnt ist).

wurde, in zwei Gruppen. Sie sind entweder solche, die einfache Wesensformen besitzen — die Formen der vier Elemente — oder sie sind zusammengesetzt und besitzen zusammengesetzte Wesensformen. Diese letztere Gruppe zerfällt wieder in zwei Arten. Das Zusammengesetzte gehört entweder zu der Gattung der (im weiteren Sinne) einfachen Substanzen, z. B. der homogenen Körper, oder es besteht aus Lebewesen. Es ist nun aber klar, daſs die Dimensionen der Prädikation nach später sind wie jede einzelne dieser Gruppen und daſs diese in der Weise einen Teil der Definitionen der Dimensionen bilden wie die Substrate einen solchen der Definitionen der Akzidenzien. Dies ist für jeden einleuchtend, der die Disziplin der Logik kennen gelernt hat. Man kann sich nicht vorstellen, daſs die Dimensionen das erste Wirkliche seien, das in die erste Materie eintrete (jaḥtall statt jaẖtall), während sie doch äuſsere Akzidenzien sind; denn diese bedürfen des realen (sekundären) Substrates, zum Unterschiede von der Wesensform, die eines solchen nicht bedarf (sondern ein unreales, primäres Substrat besitzt). Der Unterschied liegt darin, daſs die Akzidenzien eines (realen und) aktuellen Substrates bedürfen, das bereits eine Wesensform besitzt. Die Wesensform aber erfordert ein Substrat nicht insofern dieses Aktualität ist (sondern sich potentiell verhält). Aus diesem Grunde erhält das Individuum, das Gegenstand eines Hinweises ist (also das materielle), sein Subsistieren durch die Wesensform. Es erhält sein Subsistieren nicht etwa durch das Akzidens. Kurz: der Unterschied zwischen der Beziehung der Wesensform zu dem Substrate und der Beziehung des Akzidenses (zu ihm) ist in sich evident für jeden, der diese Dinge aufmerksam betrachtet hat.

Wer jedoch der Ansicht ist, daſs die erste Materie per se (notwendigerweise) mit einer Form ausgestattet sei und daſs die Dimensionen die Wesensformen dieser Materie darstellen, wurde bereits in der Naturwissenschaft widerlegt. Der Grund, weshalb seine Ansicht unrichtig ist, liegt in Folgendem: Wenn die Sache sich so verhielte, wie jene Philosophen meinen, dann wäre die „Auffassungsweise“[1]) numerisch ein und dieselbe und

---

[1]) Alle Dinge besäſsen dann dasselbe Wesen, weil sie dieselbe Form haben. Der arabische Ausdruck wird hier wohl „Wesen“ bedeuten, sonst

sie bliebe dauernd für die (verschiedenen) Wesensformen der entstehenden Dinge bestehen. Der Irrtum jener Philosophen besteht darin, dafs sie der Meinung waren, die körperliche Natur sei etwas dem Genus nach dauernd Bestehendes. Sie vermuteten, sie sei unvergänglich. Nach dieser Ansicht ergibt sich nicht (wie jene behaupten), dafs die erste Materie durch die Dimensionen eine Wesensform besitze. Sie müfste eine solche vielmehr sogar durch viele von den äufseren Akzidenzien besitzen, die sich von der ersten Materie trennen können, nämlich durch solche, die allen einfachen natürlichen Körpern (den Elementen) gemeinsam sind.

Was nun die Anhänger der zweiten Lehre angeht, so gilt folgendes: Wollen sie behaupten, in dieser Hyle (wörtlich: „hier") bestände eine aktuelle, einfache Wesensform, verschieden von den Wesensformen der Körper und der einfachen Substanzen (Elemente), z. B. von der Schwere und Leichtigkeit, kurz: der Attraktion (mail = Strebekraft des Körpers, z. B. nach unten) — in diesem Sinne stellt Avicenna die Lehre dar —, so gilt: die Summe aus dieser Wesensform und der Materie ist die Substanz, der die Körperlichkeit wie ein äufseres Akzidens zukommt, d. h. es kommen jener Substanz in akzidenteller Weise die drei Dimensionen zu. Dieses bezeichnet man mit „Körper" und „Körperlichem"; denn die abgeleitete Bezeichnung („körperlich") ist, wie wir gesagt haben, deutlicher, wenn man den Körper in diesem Sinne versteht. Diese Lehre ist jedoch wahrlich unrichtig — und wie sehr unrichtig! — denn es ergibt sich aus ihr die Folgerung, dafs die Elemente durch qualitative (wesentliche) Veränderung entstehen (also Formen eines einzigen Grundelementes sind). Will Avicenna unter jener akzidentellen Form (ratio) die Naturkraft der Attraktion, die in der ersten Materie vorhanden ist, verstehen — diese Kraft verhält sich wie das Genus für die Wesensform der Elemente —, so ist dieses wahrlich eine richtige Lehre. In diesem Sinne behaupten wir: der Körper und das Körperliche ist der universellste Inhalt (Genus), der in den Individuen der Substanz enthalten ist. Diese „Auffassungs-

„Richtung" im Raume, was ebenfalls denkbar ist, „formelle Betrachtungsweise" usw.

weise“ (Wesenheit, Bestimmung) findet sich real in den zusammengesetzten Substanzen in der Weise vor, wie die Genera in den Arten; denn den Körper haben wir aufgefaſst als die Summe aus der Materie und der allgemeinen Wesensform. Diese verhält sich zu der (besonderen) Wesensform wie die animalitas zu der Wesensform der Arten (der Tiere), die unter ihr (in dem Umfange dieses Genus) sind, insofern jener Summe (aus Materie und universeller Form der Körperlichkeit) die „Dimensionen“ zukommen, d. h. dasjenige Seiende, das die Vermittelung zwischen Potenz und Akt bildet. (Die Dimensionen bilden also den Weg, der zwischen der reinen Potenz der ersten Materie, behaftet mit der „universellen Form“ des Körpers, und der Aktualität einer bestimmten Art der Körper vermittelt.) Die körperliche Natur, die die einfachen Körper (Elemente) gemeinsam besitzen, ist die Wesensform der Attraktion, insofern jener Natur die drei Dimensionen zukommen. (Die Körperlichkeit der Elemente besteht also aus der Hyle, der „universellen Form“, der spezifischen Form der Attraktion und dem Akzidens der Dimensionen.)

Daraus ist in jeder Weise ersichtlich, daſs unsere Bezeichnungen „Körper“ und „Körperliches“ von dem himmlischen Körper und denjenigen Körpern, die sich nicht in gerader Linie (vielleicht: „intermittierend“) bewegen, in einer gewissen äquivoken Prädikationsweise gilt; denn die Natur der Attraktion[1]) ist in ihnen im höchsten Maſse verschieden. Denn die Attraktion, die in den einfachen Körpern (Elementen) existiert, ist die Art und Weise, wie ihre konträren Wesensformen in der ersten Materie vorhanden sind, und zwar insofern jenen Wesensformen die Körperlichkeit (zu erwarten: die Dimensionen) wie ein äuſseres Akzidens zukommt. Die Attraktionskraft in den himmlischen Körpern bedeutet demgegenüber die Substanz, die durch ihre Wesensform aktuell dazu determiniert ist, die ihr zukommende Bewegung (nämlich die kreisförmige) auszuführen. Diese himmlische Substanz ist jene, von der man behauptet, ihr stände kein Kontrarium gegenüber (und aus diesem Grunde

---

[1]) Wenn diese die spezifische Wesensform ausmacht, dann besitzen jene Körper also verschiedene Wesenheiten. Von diesen werden Prädikationen nur in äquivoker Weise gemacht.

ist sie unvergänglich). Daher ist sie auch einfach, nicht zusammengesetzt, wie es in der Naturwissenschaft dargelegt wurde.

Da nun alles dieses sich so verhält, wie wir es dargelegt haben, ist es klar, dafs derjenige Körper, in dem die mathematischen Inhalte gedacht werden, von den physischen verschieden ist; denn der mathematische Körper wird in den Dimensionen nur in einer solchen Weise gedacht, dafs man diese von der Materie abstrahiert. Der Naturkörper wird jedoch nur in dem aus Wesensform und Materie zusammengesetzten Körper gedacht, insofern ihm die drei Dimensionen als Akzidens zukommen, oder in den Dimensionen, insofern sie in einem so beschaffenen (aus Materie und Form bestehenden) Körper vorhanden sind. So entspricht es der Natur dieser beiden Wissenschaften, indem man dasjenige in ihnen betrachtet, in dem beide übereinstimmen, wie es in dem Buche über den Beweis (der zweiten Analytika) dargelegt wurde. Hiermit wurden die Untersuchungen dieser Abhandlung abgeschlossen. Sie enthält von den Abhandlungen, die man dem Aristoteles zuschreibt, den Inhalt der sechsten und siebenten (der Metaphysik).

Abhandlung III.

Die Inhärenzien des Seienden.

Wenn wir über die Arten der Dinge sprechen, so reden wir über die Arten des sinnlich wahrnehmbaren Seins und ihre (der Arten) Prinzipien, durch die sie sinnlich wahrnehmbar sind. Wir haben definiert, wie sich die einen zu den anderen im realen Sein (der Aufsenwelt) verhalten. Es ist also erforderlich, dafs wir in einer umfassenden Abhandlung uns über die Dinge äufsern, die die Akzidenzien an ihnen (minhā) ausmachen. Dabei lassen wir nicht aufser acht, dafs die Betrachtung über den Begriff des Einen und seiner Arten, wenn wir sie auch in diese Abhandlung hineingezogen haben, eigentlich in die erste gehört; denn das Eine wird in dieser Disziplin (der Metaphysik) als dem Seienden gleichstehend aufgefafst (unum et ens convertuntur, sind umfangsgleich).

Insofern als das Eine jedoch der Vielheit gegenübersteht — der Vielheit haften aber manche Akzidenzien an —, gehört auch das Eine (mit der Vielheit) in gewisser Weise in diesen Teil der Metaphysik. Aus diesem Grunde vereinigen wir die Untersuchung über das Eine mit der über seine Akzidenzien (oder denen des Seienden). Ebenso verfährt Aristoteles in der IX. Abhandlung der Metaphysik, d. h. er bestimmte für die Untersuchung des Einen und seiner Akzidenzien eine besondere Abhandlung.

Demnach wollen wir mit der Darlegung über die Aktualität beginnen und zunächst definieren, was die eigentliche (wahre) Potenz ist. Demnach behaupten wir: der Name Potenz wird von verschiedenen Dingen ausgesagt, wie wir es im vorhergehenden dargelegt haben. Dasjenige jedoch, was nur in äquivokem Sinne als Potenz bezeichnet wird, müssen wir daher beiseite lassen, z. B. den Ausdruck: die Linie ab habe die Potenz der Linie cd (die Quadrate beider seien gleich). Diejenigen jener Inhalte aber (aus dem Umfange des Begriffs der Potenz), die nicht in rein äquivokem Sinne so bezeichnet werden, die sich vielmehr so verhalten, daſs sie sich auf einen ersten Ausgangspunkt beziehen (und daher den Begriff der Potentialität in analoger Weise in sich enthalten), diese müssen wir hier ebenfalls untersuchen (neben den univoce als Potenz bezeichneten). Dies ist die formelle Auffassungsweise, in der (und durch die) eine Vielheit von Dingen Objekt dieser Wissenschaft ist, wie wir es früher darlegten.[1] Eines derjenigen Dinge, die in diesem Sinne als Potenz bezeichnet werden, zerfällt in zwei Arten. Die eine ist die (aktive) Potenz (Fähigkeit), d. h. jene, die auf einen anderen Gegenstand wirkt, insofern jener ein anderer ist. Dieses gilt, selbst wenn diese Potenz auch zufälligerweise manchmal auf sich selbst einwirkt. Dies findet jedoch nur per accidens statt. So verhält sich der Arzt, der sich selbst heilt.

Die zweite Art der Potenzen ist die passive. Es ist diejenige, die von einem anderen Gegenstande eine Einwirkung erleiden kann, insofern jener ein anderer (auſsenstehender)

---

[1]) Eine Wissenschaft kann nur ein Objekt haben. Jene Vielheit muſs also unter den Gesichtswinkel einer formellen Einheit gefaſst werden.

ist, ohne dafs sie die Fähigkeit besitzt, aus (und von) sich selbst eine Einwirkung zu erleiden. Der Ausdruck: sie besitzt nicht die Fähigkeit, (aus) von sich selbst eine Einwirkung zu erleiden, bezeichnet die natürliche (physische) Privation, d. h. die Entfernung eines Substrates von einem Dinge (einem Inhärens), das seiner Beschaffenheit entsprechend in einem anderen (jenem Substrate) existieren müfste. Es bezeichnet nicht etwa die durch einen Zwang herbeigeführte Privation. Letztere ist die Entfernung einer Form (ṣura statt ṣaut, Schall, Laut) von demjenigen Gegenstande, in dem sie existieren müfste. Wir haben bereits im vorausgehenden dargelegt, in wieviel verschiedenen Arten und Weisen die Privation ausgesagt wird.

Man könnte die Frage aufwerfen: Was bedeutet es, dafs einige (passive) Potenzen, die eine Einwirkung von aufsen zu erleiden bestimmt sind, manchmal von ihrem eigenen Wesen affiziert werden (sich zu ihm passiv verhalten)? So verhält sich die Gesundheit, die manchmal durch die Einwirkung des Arztes entsteht, manchmal auch aus sich selbst. Und was bedeutet es ferner, dafs andere Potenzen die Fähigkeit dazu nicht besitzen (aus ihrem Wesen eine Einwirkung zu erleiden)? So verhält sich das Haus. Es kann nur durch das künstlerische Schaffen des Baumeisters entstehen. Die Ursache dafür liegt darin, dafs die Gesundheit in ihrer realen Existenz sowohl durch Kunst als auch durch Natur hergestellt wird und sich zusammensetzt (so dafs sie in sich eine Naturkraft, Physis besitzt). Aus diesem Grunde ist diesen Künsten (die mit einer Physis ausgestattet sind) nur eigen, aktiv zu wirken (sie können nicht passiv affiziert werden). Sodann ist das Wirklichwerden des Endzieles zu berücksichtigen, das auf Grund des (himmlischen) Bewegers entsteht, der nicht aus freiem Willen bewegt (blinde Naturkraft und Einflufs der Sterne). Das Haus und ähnliche Gegenstände sind hingegen dadurch charakterisiert, dafs alles, was sie zusammensetzt, durch die Tätigkeit der Kunst entsteht und sich auf einen freien Willensentschlufs zurückführen läfst. Zur Lösung dieser Frage ist ferner zu beachten, dafs einige dieser aktiven Potenzen in Lebewesen sind, andere nicht (also in leblosen Gegenständen). Aus diesem Grunde wirken die einen aus innerem Naturdrang, die andern auf Grund eines Verlangens oder eines Willensentschlusses.

Letztere sind teilweise solche Potenzen, die mit einer vernünftigen Natur ausgestattet sind, teilweise solche, die keine vernünftige Natur besitzen. Solche, die weder mit Vernunft ausgestattet sind, noch auch die Fähigkeit des Begehrens haben, wirken per se (auf Grund ihres Wesens) nur eine von zwei konträren Wirkungen (per accidens höchstens eine andere). So erhitzt der heifse Körper den kalten, und der kalte macht den heifsen kalt. Er besitzt nur eine solche Fähigkeit, die auf eine dieser beiden (konträren) Wirkungen hingeordnet ist. Mit unserer Redeweise („nur eine solche ...") wollen wir hier sagen: „es sei denn die Potenz der Privation". (Er besitzt also eventuell noch Formen der Steresis.) Privation bezeichnet die Negation („Aufhebung") eines realen Dinges von dem Substrate, das diesem als Basis eines „anderen" dienen müfste (d. h. von dem ihm zukommenden Substrate). Diejenige Potenz aber, die auf Grund einer Begierde oder eines freien Willens wirkt, besitzt die Kraft, irgend welche beliebige von den zwei konträren Tätigkeiten auszuführen. Aus diesem Grunde beruht in den tätigen Künsten die Kenntnis der Kontraria in ihnen auf ein und derselben Wissenschaft.[1] Dies gilt z. B. von der „Kunst" der Medizin. Sie besitzt die Kenntnis sowohl der Gesundheit als auch der Krankheit, jedoch ist die Kenntnis des einen dieser beiden Kontraria in dieser Kunst das (per se erstrebte) wesentliche und notwendige Ziel. Das andere Kontrarium verhält sich zu jener „Kunst" per accidens; denn es ist nicht etwa das Ziel dieser „Kunst", dafs sie die beiden Kontraria positiv bewirkt. Ein Beispiel dafür ist die Medizin. Sie kennt nicht etwa aus dem Grunde die Krankheit, damit sie dieselbe positiv bewirke, (sondern nur um dieselbe fernzuhalten). Sie kennt die Gesundheit jedoch, damit sie dieselbe bewirke und erhalte.

Wir wollen ferner die natürlichen Potenzen dadurch bestimmen, dafs sie mit Naturnotwendigkeit wirken, wenn sie mit ihren Objekten in Verbindung stehen. So verhält sich z. B. das Feuer. Wenn es das Holz trifft, verbrennt es dasselbe

[1]) Die Kontraria gehen auf ein Prinzip zurück. Sonst könnte keine Wahl zwischen beiden statthaben. Contrariorum eadem est ratio. Das formelle Objekt dieses Prinzipes ist dann ein diesen Kontrarien gemeinsames Genus.

und zwar in notwendiger Weise. In den Dingen, die durch eine Begierde oder einen freien Willen tätig sind, ist es aber nicht notwendig, dafs sie wirken, wenn sie mit ihren Objekten in Verbindung getreten sind. Wäre dieses nämlich der Fall, dann müfsten sie die beiden Kontraria zugleich bewirken, da die Ausführung dieser beiden Kontraria in ihrer Natur[1]) begründet läge, oder beide schlössen sich gegenseitig aus. Dann könnte jene Potenz überhaupt keine Wirkung zustande bringen.

Daraus ist klar, dafs dasjenige Moment, das eine der beiden konträren Tätigkeiten zur vorherrschenden macht (wörtlich: seine Wagschale zur überwiegenden macht), eine andere (übergeordnete) Kraft sein mufs (da keine Potenz sich selbst zur Aktualität bringen kann). Diese wird Begierde und freier Wille genannt, wenn sich nämlich mit dieser Kraft die Fähigkeit des Zustimmens (assensio zu einem der proponierten Objekte) verbindet, wie es in dem Buche der Psychologie dargelegt wurde. Wenn nun die wirkende und leidende Fähigkeit in diese Gruppen zerfallen, so ist es klar, dafs die gute und die schechte Natur des Leidens (und Wirkens, Tätigseins) diesen beiden Formen der Potenz parallel ist und ihnen entspricht. Denn dasjenige, was gut disponiert ist zur Tätigkeit oder zum Leiden, wird zu einem Tätigen oder Leidenden. Jedoch läfst sich dieses nicht umkehren, so dafs dasjenige, was tätig und leidend war (ist), auch eine gute Disposition zur Tätigkeit oder zum Leiden besäfse.

Da es nun klar geworden ist, welches diese (Potenz) Kraft ist, die auf die bewegenden und bewegten Dinge hingeordnet ist (und von ihnen ausgesagt wird), so wollen wir nun über den Begriff sprechen, der in vorzüglicherer Weise als Potenz bezeichnet wird. Diesen Begriff bezeichnen wir mit unserem Ausdruck: „es ist möglich“. Er tritt bei den übrigen Gegenständen, von denen der Terminus „Fähigkeit“ ausgesagt wird, nicht deutlich in die Erscheinung. Man kann ihn nur erklären durch die Definition des Wirkens (actus); denn Fähigkeit und Wirken, obwohl sie (in gewisser Weise) in Opposition

---

[1]) In dieser „Natur“ stehen sich die Objekte gleich. Keines hat vor dem anderen den Vorzug.

stehen, gehören zu den relativen (reziproken) Begriffen. Jeder einzelne Terminus von zwei relativen Gegenständen (die in bilateraler Relation stehen) ist nun aber nur durch seine Relation zu dem anderen begrifflich vorstellbar. Infolgedessen ist es nicht erforderlich, dafs man bei allen Dingen die Definition in einer und derselben Art aufzufinden sucht; denn nicht alle Dinge besitzen Gattungen und spezifische Differenzen (die wesentlichen Teile einer Definition). Einige der Dinge werden vielmehr durch ihre Opposita definiert, andere durch ihre Objekte, andere wiederum durch die Zustände ihrer Tätigkeiten und ihres Leidens, kurz: durch besondere, notwendige Akzidenzien (propria). Die Objektion des circulus vitiosus, von der Avicenna sagt, dafs er in der Definition dieser Dinge vorkomme, trifft nicht zu; denn die Definition (ḥadd statt aḥad) der beiden relativa (reciproca) ist so beschaffen, dafs ihrer Natur entsprechend notwendigerweise jedes einzelne von beiden in der begrifflichen Fassung des anderen enthalten sein mufs. Ferner: wenn die Definition der beiden relativa sich so verhält, dafs jedes einzelne der beiden einen Teil der begrifflichen Fassung des anderen ausmacht, dann liegt das Verhältnis dennoch nicht so, dafs das eine dem anderen in der Weise vorausgeht wie die Ursachen eines Dinges[1]) (diesem Dinge, indem sie zugleich) in dem Begriffe desselben enthalten sind. Denn kein einziges der beiden relativa (reciproca) ist Ursache für das andere. Sie existieren in der realen Welt nur zu gleicher Zeit (wie Ursache und Wirkung). Aus diesem Grunde verbindet sich mit der begrifflichen Vorstellung des einen der beiden die des anderen. Die Konklusion, die Avicenna ableitet, ergibt sich nur dann, wenn jedes einzelne der beiden relativa sich in dem Begriffe des anderen in der formellen Hinsicht vorfände, in der es jenem vorausginge und bekannter wäre als dasselbe (nicht insofern es ihm im Sein gleichsteht). Dann erst ergäbe sich die notwendige Folgerung, dafs das Ding in der Definition seiner selbst enthalten wäre (also der zu definierende Gegenstand in der Definition). Jedoch verhält

[1]) Averroes vergleicht in diesem nicht ganz klaren Texte die Reziproka mit dem Kausalverhältnis. Auch Ursache und Wirkung werden reziprok definiert, jedoch verhalten sie sich in der Wirklichkeit anders. Sie sind nicht konvertierbar.

es sich nicht so. Beide existieren vielmehr in der ontologischen wie auch in der logischen Ordnung zu gleicher Zeit. (Dadurch wird jener circulus vermieden.) Die Ursache dafür liegt darin, dafs diese Kategorie (der Relation) etwas ist, das die Seele selbst in den real existierenden Dingen schafft. Existierte keine Seele, dann würde auch keine Relation bestehen. In gleicher Weise ist zu sagen: existierte keine Seele, dann würde auch keine (mathematische) Beziehung vorhanden sein. Fafst man durch Vermittelung dieser Beziehung eines ihrer beiden Objekte oder termini begrifflich auf, so ergibt sich in notwendiger Weise daraus auch das andere Objekt dieser Beziehung (der andere terminus); denn das Bestehen dieser Beziehung in der realen Existenz beruht nur auf diesen beiden Objekten (den beiden termini, so dafs sie sich reziprok verhalten müssen). Wenn dieses richtig ist, dann besteht die Aktualität darin, dafs ein Ding real existieren wird, jedoch nicht etwa in dem Zustande, in dem man von ihm aussagt, es existiere potentiell.[1])

Die erwähnte Privation (die dritte Bedingung für die Möglichkeit des Werdens, die Steresis) kann in zweifacher Weise aufgefafst werden. Die eine bedeutet die Entfernung eines Dinges von einem Substrate, in dem dasselbe zu einer anderen Zeit vorhanden sein kann und auch manchmal ist. Dies ist eine Form des Entstehens in den Dingen, die manchmal aktuell existieren, manchmal nur potentiell. Die zweite Art der Privation ist die Entfernung eines Dinges von einem Substrate, dem ein numerisch verschiedenes Ding (aber der gleichen Art) anhaften müfste.[2]) In dieser Art der Privation (als Voraussetzung) ist die Aktualität in den ewigen Dingen zu verstehen. Die Potentialität ist die Disposition, die in dem Dinge vorhanden ist, und ferner die Möglichkeit, die sich in ihm vorfindet, so dafs es aktuell existieren kann. Dieser Begriff der Potentialität bedeutet nicht jenen anderen, dafs das Unendliche ein Endliches sei, das in der Potenz real existiere (das potentiell Unendliche). In diesem Sinne

[1]) Aristoteles will Potenz und Akt durcheinander definieren (wie Reziproka).

[2]) „Ein Substrat, das für ein numerisch verschiedenes Ding Substrat sein müfste."

sagt man betreffs der Bewegung, sie sei in der Potenz unendlich, ebenso betreffs der Zeit. Beide Begriffe sind wohl zu unterscheiden; denn das Unendliche geht nicht von der Potenz zum Akte über, insofern es unendlich ist. Dann erst würde es sich von der Potentialität frei machen. Der Begriff dieses Unendlichen ist vielmehr der, dafs die Aktualität in ihm immer mit Potentialität verbunden ist. Dieses wurde bereits in der Physik erklärt; denn häufig wurden dort solche Erklärungen eingefügt, die in den Umfang dieser Wissenschaft (der Metaphysik) gehören („deren Grenzen berühren").

Wenn sich dieses nun so verhält und es nun klar ist, was Potentialität und Aktualität bedeutet, so ist es einleuchtend, dafs beide in ursprünglicher Weise (primo) nur in der Substanz vorhanden sind, in sekundärer auch in den übrigen Kategorien, der Quantität, Qualität, Relation, dem Wo, Wann, habere, agere und pati, sei es nun, dafs das erste Prinzip für das „Leiden" (einen Reiz empfangen) des Dinges aus seinem Wesen stammt, wie z. B. in den Naturdingen, oder dafs es von aufsen herkommt, wie z. B. in den Fähigkeiten, die wir eben erwähnten. In demselben Sinne ist auch die Kategorie des agere zu verstehen, so oft sie auf sich selbst (per accidens) oder ein anderes (per se) wirkt. Der Grund dafür ist der, dafs die Potentialität, die z. B. in dem Menstruationsblute enthalten ist, so dafs aus ihm ein Mensch entstehen kann, früher ist als die in ihm enthaltene Potenz, aus der das Fleisch entsteht; denn die nächste Disposition für die „Aufnahme" (der Form) des Fleisches tritt nur ein, nachdem die Wesensform des Menschen wirklich geworden ist. Es existierten in der ältesten Zeit und auch in unserer Philosophen, die die Existenz der Möglichkeit (der Potentialität) als einer dem möglichen Dinge zeitlich vorhergehenden leugneten. Sie behaupteten also gleichsam, das Mögliche bestände zugleich mit der Aktualität (z. B. die Fähigkeit zum Handeln nur gleichzeitig mit der Handlung — Prädestinationslehre). Dadurch leugneten sie die „Natur" der Grundlage des Möglichen und es ergab sich (ad hominem) gegen sie die Konsequenz, das Mögliche sei notwendig und das Notwendige möglich. Jedoch bestimmen die Philosophen unserer Zeit das Mögliche nur von seiten der Wirkursache. Die Unmöglichkeiten, die sich für jene Philosophen in der

Diskussion ergeben, behandeln wir bei den ersten Prinzipien der partikulären Wissenschaften („Künste“); denn das Genannte (das Wesen der Potentialität) ist ein überaus wichtiger Grundsatz für die ersten Prinzipien der spekulativen Wissenschaften. Der Irrtum in diesem Grundsatze ist dabei Ursache für mannigfache Irrtümer (in den Konsequenzen. Error in principio fit maximus in fine.). Das Genannte ist kurz die wichtigste Ursache, die uns zur Sophistik führte (führen könnte). Jene Philosophen unserer Zeit leugnen dabei, daſs der Mensch Fähigkeit und Macht (also Potenz) besitze, etwas frei zu vollbringen. Nach dieser Lehre hört die praktische Philosophie (Ethik als Wissenschaft) auf und ebenso die Entschlieſsungen des Voluntarium, die Wahlhandlungen des freien Willens wie auch alle aktiven Kunstfertigkeiten. (Denn ohne reale Potenz im Menschen sind diese nicht denkbar.) Jedoch lehren jene Philosophen, wie wir bereits ein anderes Mal erwähnten, nicht diese Konsequenzen, als ob die philosophische Betrachtung zu solchen Annahmen geführt hätte. Sie kamen ihnen vielmehr nur als Irrtümer zum Bewuſstsein, so daſs sie nach denselben verschiedene Dinge (Voraussetzungen) korrigierten, auf deren Richtigkeit sie sich zuerst gestützt und nach denen sie ihre Ausdrucksweise eingerichtet hatten. Sie suchen in ihren Diskussionen nichts anderes als diejenigen Lehren zu widerlegen, die diesen Dingen widersprechen, und alles zu beweisen, was diesen Lehren entspricht. (Sie disputieren also mit vorgefaſster Meinung. Es handelt sich um die spekulativen Theologen.)

Damit sind wir von dem Gange unserer Dikussion abgewichen und so wollen wir zu unserem Thema zurückkehren und lehren: Da klar geworden ist, was Potentialität und Aktualität bedeuten, so wollen wir nun darstellen, wann ein jedes einzelne der individuellen Dinge in der Potenz existiert und wann nicht; denn nicht etwa jedes beliebige Ding ist in der Potenz jedes andere beliebige Ding (so daſs aus allem alles entstehen könnte). Es ist offenbar, daſs die Fähigkeiten (die Potenzen) teils nähere, teils entferntere sind. Da sich dieses nun so verhält, so sind auch die (Objekte, Substrate) der Fähigkeiten teils nähere, teils fernere. Die entferntere Potenz geht nicht zur Aktualität über, wenn nicht vorher das letzte Substrat (d. h. in seiner am meisten, „letztlich“ dis-

ponierten Form) wirklich geworden ist. Wenn man aus diesem Grunde sagt: ein Ding existiert der Potenz nach in einem anderen, während jene Potenz eine entferntere ist, so sagt man dieses nur in übertragenem Sinne. Ebenso sagen wir: der Mensch existiert der Potenz nach in der schöpferischen Tätigkeit (bar'; vielleicht stand hier ein Ausdruck für Sperma — Schulbeispiel) und, um noch weiter zurückzukehren, in den Elementen (als potentia remotissima). Im eigentlichen Sinne existiert aber der Mensch potentiell nur in dem Menstruationsblute und dem Samen (beide zusammengenommen). Dies ist die nächste Potenz, die in dem letzten und nächsten Substrate vorhanden ist. Diese Potenz entwickelt sich aber nicht in diesem bestimmten Substrate (zur Aktualität) in (und durch) irgendeinem beliebigen Zustand. Es ist vielmehr erforderlich, dafs sie in dem Zustande existiere, in dem (und durch den) es möglich ist, dafs sie aus ihm zur Aktualität übergehe. So sagen wir: Der Same ist nur der Potenz nach ein Mensch, wenn er in die Gebärmutter fällt und wenn zu gleicher Zeit die Luft ihn von aufsen nicht trifft, so dafs er dann kalt würde und sich veränderte (d. h. die Potenz verliert, um zum Menschen werden zu können). Ebenso verhält sich die Sachlage in den Dispositionen der Kunsttätigkeit; denn nicht jeder Kranke ist einer, der in der Potenz ist, um gesund zu werden. Es ist vielmehr erforderlich, dafs er sich in dem Zustande befindet, in dem seine Gesundheit in der nächsten Potenz möglich ist. Notwendigerweise erfordert diese dann eines von zwei Dingen. Dann erst gelangt sie zur realen Existenz. Sie erfordert nämlich das nächste Substrat und zwar in dem Zustande, der dasselbe „potentiell" macht (d. h. der ihm die Potenz zur Aktualität verleiht). Wenn diese beiden Dinge wirklich geworden und eingetreten sind und wenn zugleich die Wirkursachen und das Entfernen der Hindernisse günstig zusammentreffen, geht das Ding notwendigerweise zur Aktualität über.

Diese nächsten Fähigkeiten (Potenzen) werden ferner dadurch eigentümlich bestimmt, dafs dasjenige Agens, das dieselben zur Aktualität bringt und sie in Bewegung versetzt, immer zu einer einzigen Art gehört und numerisch ein und derselbe Beweger bleibt (ist). Besonders gilt dieses von den

Naturdingen. Ein Beispiel dafür ist folgendes: Diejenige Potenz, die im Blute ist, so daſs dasselbe zu Fleisch wird (werden kann), wird von einem einzigen „Beweger" zur Aktualität geführt, nämlich von der ernährenden Potenz (Kraft), die ihren Sitz in den Gliedern hat. Die Fähigkeit (Potenz) aber, die in dem Brote liegt, so daſs es Fleisch werden kann, bedarf, um zu dieser Aktualität zu gelangen, mehr als eines einzigen Bewegers — z. B. des Mundes, des Magens, der Leber und der Adern. Noch weiter zurück wie diese liegt nun die Potenz, die in den Elementen vorhanden ist, damit diese zu Fleisch werden (können). Diese Elemente bedürfen, um zu Fleisch zu werden, abgesehen von den eben genannten Bewegungen noch der Einwirkung der himmlischen Körper. Viele Dinge, die quantitativ bestimmt werden sollen, erfordern zu diesem Zwecke neben den natürlichen Bewegern noch solche, die durch Kunsttätigkeit bewegen, und zwar mehr als einen einzigen. So verhält sich das Brot, welches von mehr als einer Tätigkeit („Kunst") in systematischer Reihenfolge bearbeitet wird.

Das nächste Substrat, das Sitz der Potenz ist (z. B. das Holz), wird manchmal begrifflich dadurch bestimmt, daſs das aus ihm entstehende Ding (die Kiste) mit einem von jenem Substrate (dem Holze) abgeleiteten (adjektivischen) Namen benannt wird (als hölzern), nicht mit einer substantivischen Bezeichnung. Dies entspricht der Gewohnheit der griechischen Philosophen. Sie sagen z. B. von dem Schrein nicht aus, er sei Holz, sondern er sei hölzern; denn das Holz ist (nur) in der nächsten Potenz (nicht aktuell) der Schrein. Von dem entfernteren Substrate leiteten die Griechen jedoch nicht den Namen des Dinges ab. Sie sagten betreffs des Schreines nicht, er sei (irden) „von Erde" noch auch „von Wasser". Die Auffassung des nächsten Substrates in dieser Art der Bezeichnung ist aber in unserer Zeit in Wegfall gekommen; denn diese Bezeichnung findet sich nicht in unserer Sprache. Dieses ist in der arabischen Sprache nur (oder: besonders) betreffs der Akzidenzien und Differenzen einleuchtend. Die Araber sagen nämlich nicht, ein Teil des Tieres sei rationalitas. Sie sagen vielmehr, das Tier sei ein rationale. Daraus ist klar, daſs die Wesensform (oder irgend welche Form) von dem sekundären

Substrate verschieden ist (das bereits eine erste Form besitzt). Aus diesem Grunde sagt man nicht: Der Körper ist eine weiſse Farbe. Man sagt vielmehr: Der Körper ist weiſs (das Akzidens wird hier ebenso behandelt wie die Form). Was nun die Genera angeht, so prädizierten die Griechen dieselben vielfach von den Arten, indem sie diese durch die Ausdrücke, die Archetypen derselben sind, bezeichneten. Sie sagen also: Der Schrein ist Holz und der Mensch ist ein Tier.

Da es bei dieser Sachlage klar ist, daſs die partikulären Dinge aus einem Potentiellen und einem Aktuellen zusammengesetzt sind, und da die Potentialität für die meisten Dinge in mehr als einer Potenz besteht, so ist es selbstverständlich, daſs dieselben auch mehr als ein Substrat haben (müssen). Da nun die Substrate nur insofern existieren, als die Dinge aktuell sind, so ist also in dem Dinge mehr als eine Aktualität enthalten. Da es jedoch nicht möglich ist, daſs das Ding nach beiden Richtungen (der Potenz und dem Substrate mit der Aktualität) ins Unendliche weiter geht, wie es später dargelegt wird und in der Naturwissenschaft bereits dargestellt wurde, so ist es einleuchtend, daſs das letzte Substrat (die Hyle) dasjenige ist, das in der reinen Potenz besteht, und daſs diese die Ursache dafür ist, daſs die Hyle die übrigen sekundären Substrate der Potenz nach enthält („empfängt"); denn so verhalten sich die Dinge, die nach einem gewissen Früher und Später (also in analoger Weise) ausgesagt werden, in Beziehung zu einem Dinge, zu dem sie in Relation stehen (und in bezug auf welches die Analogie gilt).[1] Ebenso verhält sich die letzte Aktualität in jedem einzelnen realen Dinge. Diese ist Ursache dafür, daſs in ihm mehr als eine einzige Aktualität besteht (denn sie enthält eminentiori modo alle früheren, unvollkommeneren Aktualitäten in sich). Aus diesem Grunde sagt man betreffs alles dessen, was zwischen diesen beiden Endpunkten (der Potentialität und Aktualität) liegt, nicht aus, es sei reine Potenz oder reine Aktualität. So verhält sich z. B. die erste Materie. Sie ist die letzte Ursache dafür, daſs

---

[1]) In diesen Dingen muſs eine fundamentale Potenz vorhanden sein, von der aus das „Früher und Später" in allen potentiellen Dingen gemessen und berechnet wird — wie von einem Ausgangspunkte aus.

die übrigen (sekundären) Substrate des Menschen die Fähigkeit besitzen, zum Menschen zu werden, z. B. die Potenz in den Elementen (um zum Menschen zu werden), sodann in dem Sperma (eventuell: indistinkte Masse, barr), ferner in dem Menstruationsblute und schliefslich im Fleische und in jedem einzelnen Teile der Seele (wohl zu lesen: des Lebewesens). Ebenso verhält sich die letzte Aktualität in jedem einzelnen real existierenden Dinge. Sie ist die Ursache dafür, dafs in ihm die übrigen aktuellen Dinge real existieren. So verhält sich z. B. die rationalitas; denn sie ist *eine* der Ursachen für die Existenz der animalitas, da bekanntlich die animalitas nicht absolut existieren kann (ohne spezifische Differenz, in diesem Falle mit der rationalitas). Sie existiert vielmehr nur als eine individuelle animalitas. Ebenso verhält sich die animalitas als eine der Ursachen des Vegetativen („des sich Ernährenden"), da der vegetative (sich ernährende) Körper nicht *absolut* (ohne weitere Determination) besteht; denn es existiert nur ein individueller, vegetativ lebender Körper. Kurz: in (bei) je zwei Aktualitäten, wie die eben genannten, existiert eine Beziehung (wie die) der einfachen Wesensform zu der ersten Materie.[1]) Wie nun die erste Materie nur durch die Wesensform aktuell existiert — bestände sie nämlich ohne irgendeine Form, dann würde dasjenige, was nicht real ist, dennoch zugleich real sein — ebenso verhält sich (in bezug auf die Existenz) jede einzelne von je zwei beliebigen Aktualitäten, zwischen denen diese Beziehung (von Potenz und Akt) statthatt (ḥāluhu statt ḥālatun).

Daraus ist klar, dafs die Potentialität (ein „Anhaftendes") eine innere, wesentliche Bestimmung der ersten Materie und ein Schatten derselben ist, selbst wenn sie in einem gewissen Früher und Später (also in *analoger* Weise, per se aber von der Hyle) ausgesagt wird. Aus demselben Grunde ist klar, dafs die Aktualität eine *wesentliche* (Bestimmung) Begleiterscheinung der Wesensform und ein ihr notwendig anhaftender Schatten ist, selbst wenn sie (sonst) in einem gewissen Früher

[1]) Eine unvollkommene Form verhält sich zu der nächstvollkommeneren wie eine *Materie*. In dieser Weise bilden alle Potenzen und Formen eine *kontinuierliche* Kette, indem das jedesmal Unvollkommenere die Materie für das zunächst folgende Vollkommenere bildet.

und Später (also per accidens) ausgesagt wird. Ebenso leuchtet ein, daſs „hier“ (in den realen Dingen) wirkliche Wesensformen in reiner Aktualität existieren, ohne daſs ihnen irgend welche Potentialität beigemischt ist. Dabei ist es also ersichtlich, daſs die Ursache für die Existenz derjenigen Formen, deren Aktualität (mit einer Potentialität) vermischt ist, irgendeine Potenz ist, d. h. die Potenz des sich dem Wesen („der Substanz“) oder den übrigen Arten der Veränderungen nach Verändernden. Dieses ergibt sich aus dem Umstande, daſs die Aktualität in diesen (realen) Dingen in einer bestimmten (individuellen) Weise real existiert (ihr muſs also ein individualisierendes Prinzip, das zugleich passiv ist, „beigemischt“ sein), in jener anderen Welt (in den himmlischen Ideen) aber in absoluter Weise. Dasjenige Ding aber, das in irgendeinem Genus absolut (per se) existiert, ist die Ursache für die Existenz von allem, was in eben diesem Genus in einem gewissen Zustande (als besondere Erscheinungsform, per accidens) existiert, wie wir es bereits früher auseinandersetzten. (Id quod est per se in unoquoque genere est causa omnium, quae sunt in illo genere.) Dies ist z. B. der Fall bei dem Feuer. Es wird im absoluten Sinne (per se) als heiſs bezeichnet. Das Feuer ist daher die Ursache für die Existenz der Hitze in irgendeinem bestimmten realen Dinge (das per accidens heiſs ist). Diese Prämisse wird häufig in der Metaphysik gebraucht. Sie ist ein besonders bedeutungsvolles Prinzip unter den in sich selbst evidenten ersten Prinzipien. Wir müssen uns daher logisch schulen,[1] um diesen Gedanken zu erfassen, so daſs er uns evident wird. Aus diesem Grunde stellt Aristoteles jenes Prinzip als Axiom auf, d. h. er behauptet es ohne weiteren Beweis wie ein Postulat in der ersten Abhandlung seiner Metaphysik.

Da es nun klar geworden ist, was Potentialität und Aktualität bedeutet, und wann jedes einzelne der partikulären Dinge mit Potentialität behaftet ist und wann nicht, und wie die Potenzen (Fähigkeiten) zueinander in Beziehung stehen und wie sich die Aktualität zu ihnen verhält, so ist es nunmehr notwendig, daſs wir betreffs dieser beiden Inhalte betrachten, welcher von beiden dem anderen vorausgeht, d. h.

---

[1]) Der Inhalt dieses Prinzipes ist, obwohl evident, nicht leicht faſsbar.

ob die Potenz der Aktualität oder die Aktualität der Potenz vorausgeht. In dem früher Erwähnten wurde bereits ausgeführt, dafs das Frühersein in verschiedener Bedeutung verstanden wird, erstens der Zeit nach und zweitens der Ursache nach. Diese beiden Begriffe sind aus der Summe aller Bedeutungsarten des Früher diejenigen, die wir für unsere jetzige Untersuchung über die Potenz und den Akt gebrauchen. Wir behaupten also zunächst: Die vorzüglichsten der alten Philosophen, die dem Aristoteles vorausgingen, ja sogar alle waren der Ansicht, die Potenz gehe dem Akte der Zeit und der Ursächlichkeit nach voraus. Aus diesem Grunde stellten einige Philosophen die Lehre von der Mischung[1]) (vielleicht dem Chaos) und den unendlich vielen Teilen (Atomen) auf, andere die von einer ungeordneten Bewegung. Es führte jene Philosophen zu solchen Lehren der Umstand, dafs sie von den ersten Prinzipien der wirklichen Dinge nur das materielle kannten. Ein weiterer Grund für jene Irrtümer kann im Folgenden liegen. Als jene Philosophen sahen, wie die Potenzen der partikulären Dinge diesen selbst in jenem zweifachen Sinne, der Zeit und der Ursächlichkeit nach vorausgingen, beurteilten sie auf Grund dieser (individuellen) Beobachtung die Teile des Weltalls im allgemeinen. Dieses ist klar, wenn man in richtiger Weise über beide Bedeutungen des Früher nachdenkt und an ihnen, insofern sie Naturkräfte sind, betrachtet, dafs die Aktualität in dieser zweifachen Bedeutung der Potentialität vorausgehen mufs. Es wurde nämlich bereits in der Naturwissenschaft dargelegt, dafs jedes veränderliche Ding auch ein Prinzip haben mufs, dafs es verändert. Dieses gilt für die vier Formen der Veränderung; denn betreffs der Potentialität ist es klar, dafs sie in sich nicht das Vermögen („die genügende Seinsfülle") besitzt, auf Grund ihres Wesens (per se, ohne andere Hilfe) zur Aktualität zu gelangen. Was nun die drei Arten der Veränderungen angeht, d. h. die in der Substanz (der Wesenheit), der Quantität und Qualität, so ist dieses klar, da in ihnen das bewegende Prinzip und die Wirkursache aufsen stehen. Die (vierte Art der) Veränderung aber, die in dem

[1]) Alles Werden sei eine Mischung, alles Vergehen ein Auflösen einer Mischung.

Raume stattfindet, birgt eine Schwierigkeit. In dem siebenten und achten Buche der Physik wurde dieselbe bereits klargelegt. Eine Bestimmung, die betreffs ihrer klar ist, besagt: Die Aktualität geht der Potentialität sowohl der Ursächlichkeit als auch der Zeit nach voraus. Vielfach ist es betreffs der partikulären Potenzen unzweifelhaft, dafs, auch wenn sie der Zeit nach der Aktualität vorausgehen, sie der Ursächlichkeit nach später sind; denn die Aktualität ist die Vollendung (Entelechie) der Potentialität und dasjenige, zwecks dessen die Potentialität besteht, nämlich ihre Zweckursache. Es ist nämlich nicht möglich, dafs die Kette der Vollkommenheiten (Entelechien) ohne Ende verläuft. Wir werden dieses noch später darlegen. (Ein Glied mufs vielmehr erstes und ein anderes letztes sein.)

Da sich dies nun so verhält, geht also die Aktualität der Potentialität in dem Sinne voraus, dafs sie Wirk- und Zweckursache derselben ist. Die Zweckursache ist (in intentione) die erste der Ursachen; denn jene anderen Ursachen existieren nur wegen der Zweckursache. Diese Art des Früher aber mufs besonders beachtet werden; denn das zeitliche Früher, sei es, dafs es der Potenz oder dem Akte nach existiert, ist in dem dem Dinge Vorausgehenden per accidens vorhanden, d. h. der Umstand, dafs die Ursache des Dinges dem Dinge der Zeit nach vorausgeht, ist ein Akzidens, das den partikulären, den entstehenden und vergehenden Dingen anhaftet.[1]) Der Grund dafür liegt in Folgendem. Käme das zeitliche Früher den Wirkursachen auf Grund ihres Wesens zu, dann würde „hier" (in diesen Weltdingen) keine ewige Ursache existieren können (da diese mit ihrer Wirkung gleichzeitig ist). Existiert aber keine ewige Ursache, dann existiert notwendigerweise auch kein vergehendes und entstehendes Ding. So wurde es in der Naturwissenschaft dargelegt. Ferner ist es klar, dafs die Ursachen auf Grund ihres Wesens in erster Linie nur das Wesen der Wirkung hervorbringen. Was aber das Problem angeht, ob sie der Zeit nach der Wirkung vorausgehen, so ist dieses an und für sich noch nicht evident. So lautet die Lehre

---

[1]) In dem Kausalverhältnis als solchem liegt keine zeitliche Aufeinanderfolge. Diese kommt durch die Materie erst „von aufsen" hinzu.

vieler spekulativer Theologen. Aus jener Annahme (des zeitlichen Später der Wirkung) würden sich vielmehr andere unmögliche Konklusionen, die wir erwähnt haben, ergeben, nämlich, dafs in dieser Welt nicht einmal ein zeitlich entstehendes Ding vorhanden ist (sein kann), geschweige denn ein ewiges. Der Grund dafür ist folgender. Setzen wir das Ding als ein solches voraus, dann können die Ursachen eine endlose Kette bilden. Dann existiert also „hier" (in der Welt) keine erste Ursache. Existiert aber keine erste Ursache, dann existiert auch keine letzte. Setzen wir nun voraus, dafs die Ursachen der ganzen Summe des Weltalls dem Weltall der Zeit nach vorausgehen, und zwar auf Grund dessen, weil die Ursachen der Teile des Weltalls, die entstehen und vergehen, diesen Teilen vorausgehen (also auf Grund eines analogen Schlusses), dann ergibt sich notwendig, dafs diese Welt ein Teil einer anderen Welt sei, und so würde diese Aufeinanderfolge ohne Ende weitergehen (zu einer endlosen Zahl von Welten). Ein anderer Fall wäre die Annahme, dafs diese Welt in nur einem Teile, nicht als Ganzes vergänglich sei. Gegen den, der diese Annahme aufstellt, ergeben sich nicht die genannten Unmöglichkeiten und noch viele andere.

Alle diese Einwände (ad hominem) ergaben sich für jene Philosophen nur aus dem Grunde, weil sie für die Wirkursache die Bedingung stellen, sie solle der Zeit nach ihrer Wirkung vorausgehen, und zwar notwendigerweise (auf Grund des Kausalitätsverhältnisses selbst). Fragt man daher jene Philosophen, wie es möglich sei, dafs die Wirkursache der Zeit selbst der Zeit vorausgehe, so wissen sie keine Antwort;[1]) denn wenn sie antworten, die Wirkursache der Zeit gehe der Zeit nicht der Zeit nach voraus, dann geben sie zu, dafs eine Wirkursache existiert, die ihrer Wirkung nicht der Zeit nach vorausgeht. Antworten sie aber, die Wirkursache gehe der Zeit auch der Zeit nach voraus, dann kehrt dieselbe Frage gegen sie betreffs dieser Zeit (zweiter Ordnung) wieder. Ein anderer Fall wäre der, dafs sie lehren: Die Zeit bestehe in (und aus) sich selbst. Sie sei nicht verursacht. Jedoch ist

[1]) Dieses könnte nur in einer Zeit zweiter Ordnung statthaben. (Text: nāmat ru'usuhum: es schliefen ihre Meister.)

dieses nicht ihre Lehre. Alle diese Darlegungen sind angebrachter in dem dritten Teile der Metaphysik.

So wollen wir nun wieder zu unserem Thema zurückkehren und lehren: Es wurde deutlich, dafs die Potenzen der Zeit nach dem Akte vorausgehen, und zwar in dem Sinne (und der Einschränkung), dafs die Potenz nicht vollkommen von dem Akte frei sein kann,[1]) wie es z. B. betreffs der ersten Materie klar ist (die nur durch die Form real ist, also nicht früher sein kann als diese). Ferner existiert in vielen Dingen die Potenz (Fähigkeit) zu anderen, insofern in ersteren eine Aktualität besteht, und zwar aus jenem Bereiche (z. B. dem des Wissens bei dem Lernenden), dessen Potenz (Fähigkeit) sich auf die Dinge erstreckt (z. B. die des Lernens). So verhält sich der Lernende, der der Potenz nach ein Wissender ist. Er gelangt nur insofern zu der letzten Stufe der Vollendung in der Wissenschaft, als in ihm ein bestimmtes Wissen (als Anfangskapital, vor allem Lernen) existiert. (Mit der Potenz ist also eine gewisse Aktualität immer verbunden.) Sonst ergäbe sich ein Bedenken auf Grund des früher Erwähnten (Text nicht ganz durchsichtig), dafs wir (und wenn wir) nämlich die Aktualität der Zeit nach den Potenzen vorausgehen lassen. Ferner: wenn die ewigen Dinge — diese sind so beschaffen, dafs sie mit keinerlei Potenz vermischt sind — den dem Vergehen unterworfenen vorausgehen — diese sind dadurch bestimmt, dafs sie mit Potentialität vermischt sind —, so ist es klar, dafs die Aktualität früher ist als die Potenz. Die Lehre aber, dafs die ewigen Dinge nicht vermischt seien mit der Potentialität im allgemeinen, d. h. mit derjenigen, die in der Substanz (der Wesenheit) vorhanden ist, wurde bereits in dem Buche über den Himmel und das Weltall dargelegt.

Ebenso verhält sich die Potentialität, die auf das Sichernähren, das Wachsen und die passiven Veränderungen in der Qualität gerichtet ist (so dafs ihr die Aktualität vorausgeht). Die Potentialität in bezug auf den (die Veränderungen im) Raum und die Veränderung in der Lage läfst es bisher noch nicht

[1]) Nur die vollkommeneren Stufen der Aktualität sind also der Zeit nach später als die Potenz. Im allgemeinen mufs die Potenz mit „einem" Akte verbunden sein, um existieren zu können.

als unmöglich erscheinen, (dafs sie ihrem Agens zeitlich folge). Dieses wurde vielmehr als Notwendigkeit dargelegt, jedoch mufs sie sich in einem gewissen Zustande befinden. Daher ist es also betreffs der Potentialität in bezug auf den Raum einleuchtend, dafs bei ihr eine Aktualität bestehen mufs, die ihr vorausgeht und in der in keiner Weise irgendeine Potentialität vorhanden ist (der absolut erste Beweger).

Dieses also ist die Lehre über die genannten Dinge, die mit den einem jeden eigentümlichen Beweisen begründet wird; denn viele Probleme der Metaphysik werden klar, wenn man sich die (Beispiele und) Begriffe zu denselben aus dem bildet, was in der Naturwissenschaft dargelegt wurde. Zugleich werden dann die dort aufgestellten Schwierigkeiten betreffs ihrer gelöst. Wir können dieses noch mit einem universellen Beweise darlegen und dementsprechend lehren wir: Alles, was der Potenz nach ein reales Ding ist, sei es nun ein bewegendes oder ein bewegtes, kann existieren und kann nicht existieren (Begriff der Möglichkeit); denn die Natur der Möglichkeit und der Potentialität ist auf diesem (dem realen) Gebiete so beschaffen. Wir sagen dabei betreffs eines Dinges, es sei notwendig oder von Ewigkeit her und für alle Ewigkeit, und es könne nie eintreten, dafs dasselbe nicht existiere. Andernfalls mufs in ihm eine Potenz zu dieser Nichtexistenz vorhanden sein. In diesem Sinne ist z. B. keiner der Ansicht, in dem Dreieck bestehe eine Potenz dafür, dafs seine Winkel gleich der Summe von vier rechten seien; (denn keine Potenz ist auf das Unmögliche gerichtet). Wenn sich dies nun so verhält, dann sind beide Naturen (das Dreieck und die Summe von vier rechten Winkeln) durchaus verschieden (divers). Wer also die Lehre aufstellt, das Notwendige sei möglich, der stellt damit die Lehre auf: die Wesenheiten der Dinge können sich verändern. Diese Konklusion ergibt sich nämlich ad hominem gegen ihn, wenn er die ebengenannte Ansicht vertritt, d. h. dafs das (aus sich notwendige) Ding nicht notwendig sei. Wenn sich nun alles dieses so verhält, wie wir es auseinandergesetzt haben, so ergibt sich, dafs die Aktualität notwendigerweise in allen Arten des Früherseins der Potenz vorausgeht.

An diesen Untersuchungen haftet folgende Schwierigkeit („Zweifel“): Wie können die ewigen (und unvergänglichen)

Dinge erste Prinzipien für die (zeitlichen und) vergänglichen sein? Denn diejenigen Dinge, die ewig aktuell wirken, haben notwendig zur Folge, daſs ihre Wirkung (und ihr Wirken) ewig sei. Sonst müſste in ihnen eine Wirklichkeit (ein Reales) in Potentialität bestehen.[1]) Da sich dieses nun so verhält, müssen auch ihre Wirkungen ewig existieren; denn diejenigen Dinge, die ihrer Natur zufolge nur in gewissen Zeiten existieren, in gewissen Zeiten aber nicht existieren, drängen uns dadurch die notwendige Konsequenz auf, daſs ihre bewegende Ursache sich ebenso verhält, d. h. daſs sie die Dinge manchmal in Bewegung setzt, manchmal nicht. Dieser Zweifel löst sich jedoch aus dem, was in der Naturwissenschaft betreffs der ewigen räumlichen Bewegung dargelegt wurde. Der Grund dafür ist der, daſs diese Existenzart (die ewige Dauer), die der Bewegung (der Sphären) zukommt, sich verhält wie die Vermittelung zwischen der reinen Aktualität und den Dingen, die manchmal in der Potenz und manchmal im Akte existieren. Mit den Dingen, die rein aktuell existieren, stimmt diese (ewige) Bewegung in der Bestimmung der ewigen Dauer (die eine Aktualität ist) überein, die ihrer Existenzweise zukommt, und ferner darin, daſs ihr keine Potentialität für das Vergehen (den Verlust ihrer Wesensform) anhaftet. Mit den (sublunarischen) Dingen, die manchmal in der Potenz existieren, manchmal in der Aktualität, stimmt sie infolge der (und durch die) Veränderung der Lagen, die ihr (der Bewegung und der Sphäre) in akzidenteller Weise zukommt, überein, kurz: infolge der räumlichen Veränderung (da diese ein Verlieren von akzidentellen Formen, den Bestimmungen des Wo, neben einem konstanten Neugewinnen solcher Formen bedeutet; also einen Austausch zwischen Akt und Potenz).

Daher betrachte, wie weise die göttliche Vorsehung die Verbindung dieser beiden Arten der Existenz eingerichtet hat. Sie stellte aus der Verbindung der reinen Potenz und des reinen Aktes diese Art der Potenz her, d. h. diejenige, die sich

---

[1]) Da in den himmlischen Dingen die ganze in ihrem Wesen begründete Potentialität aktualisiert ist, bleibt in ihm keine Potenz mehr zu aktualisieren übrig. Aus diesem Grunde sind sie unveränderlich und unvergänglich.

auf den Raum erstreckt, so dafs diese Art der Verbindung zwischen der Seinsweise des Ewigen und des Vergänglichen entstand. Aus allen diesen Gründen befürchten wir betreffs der ewigen Bewegung nicht, dafs sie zu einer gewissen Zeit aufhöre, noch dafs sie stehen bleibe, wie einige Philosophen es denken; denn in dieser Bewegung besteht keine Potenz dazu (aufzuhören). Wer aber nicht die Lehre von einer ewigen Bewegung aufstellt, der kann auch nicht die hinreichende Ursache angeben, weshalb der Schöpfer, während er doch ewig ist, tätig sein kann, nachdem er vordem nicht tätig war. Gegen diese Philosophen läfst sich konsequenterweise ad hominem der Einwand erheben, der Schöpfer sei dann in der Potenz tätig, bevor er aktuell tätig wird. Alles jedoch, was in der Potenz existiert, geht nur durch Vermittelung eines bewegenden Prinzipes zum Akte über. Kurz: die Wirkursache ist früher als diese Tätigkeit, da das Hervorgehen der Potenz zum Akte eine Art des Sich-Veränderns ist. Jede Art des Sich-Veränderns stammt aber von einem Prinzipe, das die Veränderung herbeiführt.[1]) Alles dieses ist einleuchtend, wenn man die Prinzipien der Naturwissenschaft in Rücksicht zieht („nicht vergifst").

Da es demnach klar geworden ist, dafs die Aktualität der Ursächlichkeit nach früher ist als die Potentialität, so wollen wir nun betrachten, welche ihrer Arten (die himmlische oder die irdische) der Aktualität und der Vorzüglichkeit nach früher ist. Wir lehren also: Das Böse (die schlechte Disposition) existiert notwendigerweise nur in der Privation oder in einem der Kontraria, dem die Privation dieser (der positiven, aktuellen) Bestimmungen zukommt. So verhält sich die Krankheit. Wenn diese auch irgendeine Art der (realen) Existenz ist, so ist sie doch ein Böses, insofern sie die Privation der Gesundheit darstellt. Da nun weiterhin die Potenz sich nur so verhält, dafs sie auf die beiden Opposita in gleicher Weise hingeordnet ist, so ist sie als Potenz kein reines Gute, sondern vermischt (mit Bösem und Unvollkommenem). Ferner: die Potenz wird als etwas Gutes oder Böses nur in bezug auf

---

[1]) Gott müfste also von einem Prinzipe der Bewegung und Veränderung abhängig sein!

die Aktualität bezeichnet.[1]) Die Aktualität ist also notwendigerweise vorzüglicher als die Potenz. Da nun die Privation (des Guten), die in vorzüglichem Sinne der Potenz gleicht, wirklich ist (oder zu ergänzen: „Böses ist“), so sind die Dinge, in denen keine Potentialität (also keine Privation) vorhanden ist, auch nicht behaftet mit Bösem, da dieselben keine Privation und kein Kontrarium besitzen. Solche Dinge sind diejenigen, in denen das Gute, nämlich die Wahrheit, immer (und) in jedem Zustande ist, d. h. das Wahre in ihnen verändert sich nicht in einer bestimmten Zeit zu einem Unwahren. Das Letztere trifft z. B. in den Dingen zu, die manchmal in der Potenz und manchmal im Akte vorhanden sind.[2]) Dabei ereignet sich jedoch vielfach das Gute. Wenn nämlich das ewig (unvergänglich) Wahre nur in solchen Dingen existiert, die ewig aktuell sind, dann findet sich (für ihre Existenz) kein Beweis in denjenigen Dingen, die manchmal aktuell, manchmal potentiell sind (da beide Gebiete nicht in Verbindunng stehen). Wenn nun aber in den irdischen Dingen kein Beweis für jene himmlischen zu finden ist, dann ist uns also keine Möglichkeit gegeben, solche Dinge zu erkennen, die ewig aktuell sind; denn die denknotwendige Erkenntnis kann per se nur abgeleitet werden aus Dingen, die selbst denknotwendig sind. Wir steigen nun aber von diesen (kontingenten) Weltdingen auf zur Erkenntnis jener Dinge (der himmlischen Welt) (— eine Methode, die unberechtigt erscheint).

Infolgedessen (als Antwort auf diese Schwierigkeit) lehren wir: Die wahre Aussage ist notwendigerweise entweder affirmativ oder negativ. Die Affirmation ist nun aber nichts anderes („mehr“) als die Zusammensetzung von „Dingen“ (psychischen Inhalten) und die Negation ist nichts anderes als ihre Trennung voneinander. Wenn „hier“ (in der Welt) also Dinge existieren, die nicht zusammengesetzt (voneinander affirmiert) werden können, dann ist in ihnen die Negation ewig wahr. Das Gleiche gilt, wenn Dinge existieren, die ewig zusammengesetzt (voneinander affirmiert) sind, d. h. die so beschaffen sind, dafs

---

[1]) Je mehr eine Potenz dem Akte nahe steht und je höher die Seinsordnung dieses Aktes ist, um so „besser“, vorzüglicher ist die Potenz.

[2]) Die Aussage, dafs sie sind, ist also manchmal von ihnen wahr, manchmal unwahr (kāḏib).

sie in keinem anderen als diesem Zustande der „Zusammensetzung“ existieren können. Dann ist also die Affirmation betreffs ihrer notwendigerweise ewig. Wenn sodann Dinge existieren, in denen beides möglich ist, d. h. die sich so verhalten, dafs sie manchmal zusammengesetzt, manchmal auch voneinander getrennt werden, so sind dieses solche Dinge, in denen die Wahrheit nicht ewig zutrifft. Es ist nun aber offenkundig, dafs jene beiden Arten (das Notwendige und das Unmögliche) in dieser Weise existieren. Was aber die (irdischen) Dinge angeht, die manchmal eine Zusammensetzung, manchmal eine Trennung zulassen, so sind sie (fafī statt fī) in den partikulären Dingen vorhanden. Ein Beispiel dafür ist dieses (individuelle) Dreieck, das Gegenstand eines Hinweises (als dieses da) ist. Es läfst eine „Zusammensetzung“ zu (d. h. man kann seine Existenz aussagen), und dann existieren in ihm die Winkel, die gleich sind der Summe von zwei rechten. Manchmal läfst es auch eine Trennung zu (d. h. man kann seine Existenz verneinen). Dann also wird das (früher) Wahre in diesen Dingen (den Winkeln) zum Falschen und zwar aus sich (ohne Hinzutreten einer weiteren Bestimmung). Aus diesem Grunde sagt man: Das Oppositum des Wahren verhält sich teils so, dafs seine Wahrheit manchmal unwahr (also nicht aktuell) und nur möglich ist. Die andere Art der Dinge aber, in denen die Zusammensetzung und auch die Trennung (also Affirmation und Negation) ewig sind, ist in den universellen Inhalten gegeben, insofern die einen auf die anderen (logisch) bezogen werden. In dieser (logischen) Hinsicht und in diesem Sinne (der Universalia) existiert die Denknotwendigkeit in den sich verändernden (kontingenten, nicht denknotwendigen) Dingen. Beispiel dafür sind die Winkel des Dreiecks, die gleich sind der Summe von zwei rechten. Als so beschaffene, d. h. insofern sie zwei rechten gleich sind, kommt ihnen immer und ausschliefslich die „Zusammensetzung“ in dem Dreiecke zu, d. h. sie werden von ihm ausgesagt. Das Dreieck aber existiert notwendig in der mathematischen Figur (als Genus). Aus demselben Grunde findet sich die rationalitas mit der animalitas notwendigerweise in dem (Genus des) Vegetativen vor, das Vegetative aber seinerseits im Körper (indem das weniger Universelle in dem

Universelleren „notwendig“ enthalten ist, so dafs es, wenn es überhaupt vorhanden ist, innerhalb dieses Kreises fällt).[1] Die Winkel aber, die gleich der Summe von drei rechten sind, finden sich immer „getrennt“ von dem Dreiecke (d. h. von ihm verneint). Aus demselben Grunde ist die rationalitas immer „getrennt“ von dem Esel und dem Pferde. In diesen Dingen ist daher also eine Unwahrheit nur durch falsche (subjektive) Auffassung möglich. Diese kann dann eintreten, wenn jemand glaubt, dasjenige, was „zusammengesetzt“ (verbunden) ist, sei zu trennen (voneinander zu negieren), oder was getrennt ist, sei „zusammenzusetzen“ (zu affirmieren). Die Aktualität und die ewige Dauer (Unveränderlichkeit) in diesen Verhältnissen treten nur ein, insofern jene Dinge gedacht (also universell gefafst) sind, nicht insofern sie real (als Individua) existieren; sonst müfsten die universellen Dinge „getrennt“ (unkörperlich, wie die Ideen Platos) existieren. Dieses (die Bedeutung des ordo logicus et subiectivus in der Universalienfrage) unterschieden jene Philosophen nicht, die die Lehre betreffs der subsistierenden Ideen aufstellten. Die Sache verhält sich vielmehr so, dafs das aufserhalb des Geistes existierende Wirkliche auf diese Begriffe (Ideen) logisch bezogen wird. Es wird daher auf dieselben bezogen, insofern in ihnen (den Begriffen, Ideen) eine Potenz zu dieser Beziehung enthalten ist. Besäfsen daher die Ideen keine Disposition für diese Beziehung (indem sie „getrennt“ in einer besonderen Welt existierten), dann wären die Begriffe, die wir uns von jener Beziehung (und den Dingen) bilden (also unser gesammtes Erkennen), unrichtig (weil nicht kongruent mit der Wirklichkeit). Aus diesem Grunde wird die Wahrheit (per se und in erster Linie) von den real aufserhalb des Verstandes bestehenden Dingen ausgesagt, die in aktueller (und) ewiger Weise existieren, von „diesen“ (d. h. den vergänglichen, materiellen Dingen) aber (nur) in einem gewissen „Früher“ und „Später“ (also in analoger Prädikation). Der Umstand nun, dafs „jene“ (die himmlischen Dinge) wahr sind, ist Ursache dafür, dafs diese irdischen Dinge ebenfalls wahr wurden. Dieses Kausalverhältnis

---

[1] In keiner Weise ist damit gesagt, dafs in dem Universelleren das Partikuläre notwendig enthalten sei.

(dafs das per se Seiende in einer Kategorie Ursache des per accidens Seienden ist) ist das Naturgemäfse in denjenigen Dingen, von denen etwas nach einem gewissen Früher und Später (analogice) ausgesagt wird (d. h. das per se Wahre ist Ursache des per accidens Wahren). In diesem Sinne wird das Böse (durch Emanation aus der Idealwelt), das die Unwahrheit bedeutet, von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen entfernt, und daher empfangen sie das Gute, d. h. die Wahrheit (von dem per se Wahren, da das Irdische das Gute nur per accidens, d. h. a causa besitzt).

Da wir bereits über die Potenz und den Akt und ihre Akzidenzien gesprochen haben, so wollen wir nun über das Eine und Viele und ihre Akzidenzien reden. Wir lehren also: Das Eine wird in den Bedeutungen gebraucht, die wir früher erwähnt haben. Man kann dieselben kurz in zwei zusammenfassen: erstens das Eine der Zahl nach und zweitens das Eine dem universellen Begriffe nach. Das Eine in dem Sinne des Universellen wird, wie dargelegt wurde, eingeteilt in das Eine der Art, das dem Genus nach und in die übrigen Arten, die wir früher aufgezählt haben. Ebenso verhält sich das Eine der Zahl nach. Es wird in erster Linie von dem Kontinuum ausgesagt, in zweiter und in übertragenem Sinne von dem zusammengefügten (dem Kontiguum) und sodann (drittens) von dem äufserlich „zusammengesetzten“ Gegenstande, viertens von dem durch äufsere Bindung zusammengefügten. Das Eine der Zahl nach wird manchmal von der Person gebraucht, die Gegenstand eines Hinweises ist (also dem Individuum), und die, insofern sie (organisches) Individuum ist, nicht mehr geteilt werden kann (in neue Individuen derselben Art). So verhält sich z. B. Zaid und Amr. Dies ist dasjenige, was in vorzüglichstem Sinne als Eines der Zahl nach bezeichnet wird.

Kurz: als Eines der Zahl nach bezeichnet man ausschliefslich alles dasjenige, was in sich selbst abgetrennt besteht und von einem anderen unterschieden ist (quod est indivisum in se et divisum a quolibet alio), sei es nun dem realen Genus (Art) nach oder der (subjektiven) Vorstellung nach oder drittens auf Grund der Substanz (seines Selbst). Die Arten der Trennung, die in vorzüglichstem Sinne diese Eigenschaft haben, sind die

sinnlich wahrnehmbaren. Dieses sind zunächst die Dinge, die durch ihre Orte und durch ihre Individualitäten getrennt sind. Die Trennungsarten, die auf der inneren Vorstellung beruhen, sind begrifflich vorstellbar. Auf Grund dieses Einen (als Maſseinheit) bestimme man das Lange, kurz: das Kontinuierliche. Was nun die Arten der Trennung der Individuen angeht, die auf ihrer Substanz (ihrem Selbst) beruht, so sind sie nicht leicht erkennbar (der sinnlichen Wahrnehmung weniger zugänglich.) Noch weniger leicht erkennbar sind aber die Dinge, die auf Grund ihrer begrifflichen Wesenheit als Einheiten voneinander getrennt sind. Betrachtet man jedoch die Sachlage in intensiver Weise, so ist diese Einteilung durch die Begriffe (unkörperliche Inhärenzien) klar, von denen der des Einen ausgesagt wird. Daraus leuchtet zugleich ein, daſs derselbe auch von den zehn Kategorien prädiziert werden kann, und daſs er gleichsteht (umfangsgleich ist mit) dem des Seienden. Beide unterscheiden sich nur in der Auffassungsweise (der formellen Hinsicht) und zwar in folgendem Sinne: Faſst man die Wesenheit, insofern sie (logisch) nicht teilbar ist (in Genus und Differenz), so ist sie eine Einheit. Faſst man sie aber, insofern sie eine (bestimmte, individualisierte) Wesenheit ist, so wird sie Wesen (Substanz) und Existierendes genannt (essentia und existentia).

Da sich alles dieses nun so verhält, wie wir dargelegt haben, so ergibt sich die Frage: Was ist nun dasjenige Eine (das arithmetische), das erstes Prinzip der Zahl ist, und welche Existenzweise kommt ihm zu?[1]) Diese Frage ist von Bedeutung; denn wenn uns klar geworden ist, was dieses Eine ist, wird uns auch die Wesenheit der Zahl verständlich; denn die Zahl entsteht nur durch Wiederholung der Einheit. Deshalb lehren wir: das Eine in der Zahl ist dasjenige Ding, auf das man (wie auf ein Individuum) im Verstande hinweist. Es ist im Geiste nicht teilbar, weder der Quantität (als Atom) noch der Qualität oder der räumlichen Lage nach. Wir fügen die „räumliche Lage“ in der Definition (nur) deshalb hinzu, weil der Punkt weder der Quantität noch der Qualität nach

---

[1]) Diese Frage ist die der Metaphysik eigentümliche; denn sie untersucht die Existenz als solche (ens in quantum est ens).

teilbar ist. Jedoch ist er mit räumlicher Lage behaftet (so dafs man vermuten könnte, er sei in dieser teilbar, was also besonders ausgeschlossen werden mufste). Dies ist also das Prinzip der Zahl. Es ist jedoch selbst keine Zahl. Auf Grund dieses Einen, das in der Kategorie der Quantität (primo et per se) enthalten ist, sagt man betreffs der übrigen Dinge, die man als Einheiten bezeichnet, sie seien Eines.[1] In gleicher Weise wird auf Grund der numerischen Vielheit die Vielheit von den übrigen Dingen ausgesagt, die eine Vielheit darstellen. Was nun die Lehre angeht, das Eine, das Prinzip der Zahl ist, sei in einem Substrate (als Inhärens), so ist dieses einleuchtend. Aus diesem Grunde sagt man in der Definition (des Einen und) der Einheit, sie sei dasjenige, auf Grund dessen man von den Dingen aussage, sie seien eins. Dafs ferner die mathematischen Wissenschaften diesen Begriff des Substrates zulassen und denselben in seiner Einheit betrachten — die Abstraktionen von Linie Fläche und Körper werden in dieser Weise gebildet — ist in sich selbst evident. Darin besteht der Unterschied zwischen der Betrachtungsweise des Metaphysikers und der des Mathematikers; denn der Metaphysiker betrachtet das Eine, insofern es eins ist in der Quantität, abgesehen von dem Substrate. Der Mathematiker (Text: Naturwissenschaftler) betrachtet jedoch die Linie und die Fläche, insofern beide in sich nur Linie und Fläche sind (also ihre abstrakte Wesenheit, nicht die Art ihrer Existenz im Substrate).

Da sich dieses nun so verhält, ist also das Eine und das Viele zu den Objekten der Metaphysik und der Mathematik zu rechnen. Jedoch ist die Betrachtungsweise dieser beiden Wissenschaften nach den formellen Hinsichten verschieden. In dieser Weise können wesentlich verschiedene Disziplinen ein und dasselbe (materielle) Objekt betrachten.

Man kann das numerisch Eine auffassen, insofern es nur Eines (als abstrakte Wesenheit) ist, indem man es nämlich bestimmt (ahduhu statt ahar) als einen Begriff (eine Bestimmung) der von der Teilbarkeit nach Quantität, Qualität

---

[1]) Von diesen wird das Einssein also nur per accidens (übertragen aus der Quantität) ausgesagt.

und Lage frei ist. Da nun ein solches numerisch Eine existiert, ist es erstes Prinzip für die numerische Vielheit, und folglich fällt auch die Vielheit unter die Kategorie der Quantität. Teilt man das Eine aber in die Dinge, in deren Kreis es per se ausgesagt wird, so ordnet sich das Eine ein nach allen zehn Kategorien (deren Akzidens es ist). Die Vielheit ist dann ebenfalls in dieser Hinsicht zu den Akzidenzien der zehn Kategorien zu rechnen. Dieses tritt ein, wenn wir voraussetzen, daſs das Substrat des Einen kein anderes Ding sei als die zehn Kategorien, d. h. als die real existierenden Dinge in den zehn Kategorien. Wir haben dieselben bereits aufgezählt. Ebenso ist z. B. auch die Linie, die der Mathematiker zieht, kein anderes Ding als diejenige Linie, die in den (realen) Körpern besteht; denn dem Einen muſs in gewissem Sinne die Privation zukommen können.[1]) Das Eine ist dabei entweder etwas, das den zehn Kategorien gemeinsam eigen ist — so lehrt es Avicenna — oder etwas, das „getrennt" ist (d. h. als unkörperliche Realität für sich besteht. Dieses war die Ansicht vieler alter Philosophen (Pythagoras) über die Natur des Einen. Sie lehrten, sie (die Einheiten, die Zahlen) seien unkörperliche Dinge. Diese Ansicht werden wir im Späteren widerlegen. Avicenna behauptet, das Substrat des Einen sei etwas, das zu allen Kategorien von auſsen hinzugefügt werde und es bezeichne immer und in einem gewissen Zustande (Form) nur ein äuſseres Akzidens, das alle Kategorien gemeinsam besitzen. Diese Ansicht ist jedoch unrichtig; denn wenn das Eine nur Gegenstände bezeichnet, die auſserhalb des Wesens der Dinge liegen, von denen es (dennoch) immer ausgesagt wird, dann existiert also „hier" (in der Welt) kein der Substanz nach, d. h. dem Individuum nach Eines noch auch etwas, das dem universellen Begriff nach eins ist. Dasselbe gilt von allen Kategorien. Daher wäre das Eine ein äuſseres Akzidens der zehn Kategorien, insofern es etwas anderes wäre, verschieden von den Kategorien, jedoch allen gemeinsam zukommend. Diese Ansicht ist jedoch evidenterweise in sich hinfällig.

---

[1]) Dieses ist aber nur dann möglich, wenn es in realen, physischen Dingen vorhanden ist (als Inhärens).

Dieses möge aus folgendem einleuchten. Das dem universellen Begriffe nach Eine — es ist vorausgesetzt, dafs man zugibt, es bezeichne nur ein allgemeines Akzidens in den zehn Kategorien — mufs notwendigerweise als Terminus dieses reale Akzidens in jeder einzelnen der Kategorien entweder in eindeutigem (univokem) oder „äquivokem" (nichtunivokem) Sinne bezeichnen, d. h. dem, der nach einem gewissen „Früher und Später" (also analogice) ausgesagt wird, — oder in rein äquivokem Sinne. Nun aber ist klar, dafs das Eine die Dinge, von denen es ausgesagt wird, nicht etwa in äquivokem Sinne bezeichnet; denn die aequivoce prädizierten Begriffe besitzen kein wesentliches Prädikat (gemeinsam), noch eine und dieselbe Definition, noch auch einen und denselben Inhalt. Ebensowenig wird das Eine in eindeutigem (univokem) Sinne ausgesagt; denn es ist unmöglich, dafs der Kategorie der Substanz und denen der Akzidenzien ein gemeinsames Genus zukomme, das von allen in eindeutigem Sinne prädiziert werde. Diese Kategorien sind nämlich durchaus verschieden. In diesem Falle (wenn kein gemeinsamer Begriff alle umfafste) würde das Individuum dieses Akzidens (des Einen) (nur) durch die äufsere Sinneswahrnehmung erkannt werden (können). So verhalten sich die übrigen Kategorien der Akzidenzien, denen eine reale Existenz zukommt. Da sich dieses nun so verhält, kann das Eine die Dinge nur nach einem gewissen „Früher und Später" (als eine, also analogice) bezeichnen.

Da nun die Sachlage so („postuliert") aufgestellt wurde, so bezeichnet das Eine nichts anderes als das „Wesen" (die Einzeldinge, „ousiai") der zehn Kategorien; denn dasselbe (das Eine) bedeutet die (logische) Beziehung der einen Kategorie zur anderen[1]) (oder der Individuen zueinander). Oder (anstatt wa zu lesen) es ergäbe sich, dafs in den Kategorien andere Kategorien (zweiter Ordnung) existieren müssen, indem die reale Beziehung des Akzidens in der Quantität sich zu dem Akzidens in der Substanz verhielt wie die Quantität zur Substanz. Es existierten dann also in den Kategorien andere (zweiter Ordnung, z. B. eine Quantität zweiter Ordnung) und

[1]) Diese Beziehung liegt in dem Messen nach einer Mafseinheit. Etwas Reales, zu den Dingen wie ein Akzidens Hinzutretendes kann das „Eine" also nicht sein (hadihi auf dalālah bezüglich).

so ohne Ende fort. Diese Auffassung (einer unendlichen Einschachtelung von Kategorien ineinander) ist jedoch unmöglich. Daher kann das Substrat des Einen und der Zahl nichts anderes sein als das real existierende Eine (das Individuum) in jeder einzelnen Kategorie selbst.

Dagegen könnte man folgende Schwierigkeit erheben: Wie kann man sich betreffs des Einen und der Zahl vorstellen, dafs sie in der Kategorie der Quantität seien, und zugleich auch, dafs sie in jeder einzelnen der Kategorien existieren, so dafs sie die Kategorien selbst sind, nicht etwa ein zu ihnen hinzugefügtes Wirkliche? Aus diesem Grunde vermutete Avicenna, das Substrat des Einen müsse ein reales Akzidens sein, das in allen Kategorien existiere. Die Sachlage verhält sich jedoch nicht so, wie er sich dachte; denn das numerisch Eine ist seiner Natur nach verschieden von der Natur der übrigen Einheiten (der realen Individuen und der Mafseinheiten). Der Grund dafür liegt darin, dafs das numerisch Eine den Begriff des Individuums bedeutet, das von der Quantität und Qualität abstrahiert wurde, d. h. dasjenige (abstrakte Wesen), wodurch das Individuum ein Individuum ist; denn es ist ein solches nur durch einen „Begriff“, d. h. eine unkörperliche Realität, eine „ratio“, die nicht teilbar ist. Dann abstrahiert der Verstand denselben von der Materie (mawādd statt murād) und fafst denselben als einen unkörperlichen Inhalt (die „Idee“ des Einen) auf. Der Grund dafür ist darin zu suchen, dafs das numerisch Eine und die numerische Einheit nichts anderes ist als ein (subjektiver) Inhalt, den die denkende Seele in den realen Individuen hervorbringt. Existierte die denkende Seele nicht, dann würde „dort“ (in der Aufsenwelt) keine numerische Einheit noch überhaupt eine Zahl existieren. Umgekehrt verhält sich die Sache bei der Linie und der Fläche, kurz: der kontinuierlichen Quantität (die mehr als die diskontinuierliche, die Zahl mit der Materie verknüpft ist). Aus diesem Grunde ist die Zahl in ihrer Seinsordnung mehr von der Materie entfernt. Avicenna wollte das Verhältnis betreffs der Zahl ebenso auffassen (wa vor miṯl zu streichen) wie das Verhältnis der Linie und Fläche, d. h. er wollte behaupten, der Einheit komme eine besondere, reale Natur zu, selbst wenn keine denkende

Seele existierte. Durch diese Aufstellung wurde er dazu gezwungen, in den Kategorien etwas Reales anzunehmen, das ihnen von aufsen zugefügt sei. Da nun das numerisch Eine und die aus ihm zusammengesetzte Zahl die „Natur“ (d. h. der der Kategorien, also deren innerstes Wesen) selbst ist,[1]) kommt die primäre Bedeutung der „Natur“ (des Wesens der Kategorien) zunächst nur der Zahl zu, und dieses ist die Einheit. Die Begriffe der übrigen Gattungen (d. h. der Kategorien) sind dann Begriffe, die auf künstlicher „Setzung“ (Fixierung der Bedeutung) beruhen. Aus diesem Grunde (weil er dies Verhältnis verkannte) lehrte Avicenna Irriges über die Kategorien. Die Mafsbestimmung wird nur durch Vermittelung der Zahl vollzogen. Aus diesem Grunde behaupten („wählen“, d. h. sich einer Lehre anschliefsen) die Philosophen von den übrigen Begriffen (der Kategorien), dafs sie mehr (in verschiedenem Mafse, der eine mehr, der andere weniger) der Einheit ähnlich sind, d. h. sie bezeichnen in diesem Genus (irgendeiner Kategorie) die Begriffe (Inhalte) als etwas „Unteilbares“ oder als etwas, das auf ihrer Unteilbarkeit beruht.[2]) Aus diesem Grunde stimmten alle Völker darin überein, alle Bewegungen nach der Bewegung des Tages (der Sonnensphäre) zu bemessen; denn diese ist die schnellste. Man bestimmte also alle übrigen Bewegungen nach der Zeit dieser (als Mafseinheit) und ebenso die übrigen (kleineren) Bewegungen nach einem Teile dieser Bewegungen (als Mafseinheit). Aus demselben Grunde lehrt („wählt“) man betreffs der Hohlmafse und Längenmafse, dafs ihre Mafseinheit die kleinste mögliche Gröfse sei. Die übrigen Dinge, die in ihrer Quantität bestimmt werden können (sollen), abgesehen von der Kategorie der Quantität, werden nur in akzidenteller Weise gemessen und zwar auf Grund dieser Kategorie (der der Quantität).[3]) So verhält sich die Mafs-

---

[1]) Das Sein ist (analogice) die Basis aller Kategorien. Atqui unum et ens convertuntur. Folglich mufs auch das Eine Basis („natura naturae“) der Kategorien sein.

[2]) Damit soll ausgedrückt sein, dafs die Einheit die Basis der Kategorien ist — in gleicher Weise wie das Sein.

[3]) Der Quantität kommt die Mefsbarkeit per se zu, den anderen also per accidens und durch die Quantität; denn das „per se“ ist die Ursache aller „per accidens“.

bestimmung des Schweren und Leichten und in noch vorzüglicherem Sinne die des Schwarzen und Weifsen (also der Qualitäten, Beziehungen usw.).

Aus dieser Darlegung ist klar, was dasjenige Eine ist, das das Prinzip der Zahl darstellt, und welche Natur ihm zukommt, und dafs die Zahl die Summe dieser (empirischen) Einheiten ist (also nichts zu den Dingen Hinzukommendes), dafs ferner die Vielheit aus diesen Einheiten zusammengesetzt ist (muallafah ohne Artikel).

Avicenna brachte eine Schwierigkeit gegen diese Definition auf. Er sagte: Wie kann die Vielheit eine Gattung der Zahl sein, da sie doch selbst das Wesen der Zahl ist; denn die Vielheit als solche ist einteilbar in diese und jene Vielheit (als besondere Arten). Ebenso wird auch die Zahl eingeteilt in viele gezählte Gegenstände, die sich so und so verhalten (als verschiedene Arten), d. h. in sinnlich wahrnehmbare Dinge. Antwort: Wenn dieses sich auch so verhält, so ist es doch möglich, dafs man sich die Zahl vorstellt, als ob sie eine von den vielen Arten der gezählten Dinge sei. Dann also ist die Vielheit eine Gattung der Zahl, wie sie auch Gattung ist für die übrigen vielen Dinge. Diese Einteilungs- und Betrachtungsweise ist jedoch eine rein subjektiv-logische (wörtlich: „entstammt der Tätigkeit der denkenden Seele") und ist als solche nicht unmöglich. Sie haftet dieser bestimmten (individuellen) Zahl nur insofern an, als sie ein rein logischer Begriff ist, den die Seele in den gezählten Dingen hervorbringt. Avicenna stellte ferner von einer anderen Seite eine Schwierigkeit betreffs der Definition des Einen und der Zahl auf: Wenn das Eine in der Definition des Vielen enthalten ist, das selbst die Zahl darstellt, und wenn zugleich das Eine begrifflich nur fafsbar ist durch die Privation der Vielheit, die in ihm real vorhanden sein könnte, dann ist jedes dieser beiden (das Eine und das Viele) in der begrifflichen Fassung des anderen enthalten (circulus in definitione). Ebenso verhält sich die Sache in der Begriffsbildung im allgemeinen. Dagegen antworte ich das, was ich bereits früher über die Definition der „relativen" (reziproken) Dinge gesagt habe.

Damit haben wir den Gegenstand unserer Darlegung verlassen. So wollen wir also zu diesem Punkte zurückkehren

und lehren: Da es nun klar geworden ist, daſs das Eine in diesem Zusammenhange alle Kategorien bezeichnet und daſs es dem Seienden gleichsteht, so ist es ersichtlich, daſs die Betrachtung des Einen, die in die Metaphysik fällt, nur in dieser Hinsicht aufzustellen ist (nur betreffs seiner Definition und Existenzweise). Während die alten Philosophen in dem Probleme des Einen in diesem Begriffe harmonierten,[1]) nämlich in der Thesis, daſs es (konvertibel) gleichstehend sei mit dem Seienden, insofern das Substrat beider ein und dasselbe sei, und daſs beide, das Eine und das Seiende, sich nur in der Auffassungsweise (inhaltlich) unterscheiden, disharmonierten ihre Ansichten betreffs des ursprünglichen Einen, das das Prinzip des Seienden und die Ursache für die Existenz der übrigen realen Dinge ist, und betreffs der Definition („Bestimmung, auch: Annahme") dieser Dinge als realer. Ihre Ansichten zerfallen in zwei Lehren. Die (Vorsokratiker) alten Philosophen unter den Naturwissenschaftlern — sie stellten die Lehre von der Anfangslosigkeit der sinnlich wahrnehmbaren, partikulären Dinge in deren universellen Prinzipien (z. B. in den Zahlen) auf — verhielten sich wie folgt: Nachdem sie sich von dieser Lehre überzeugt hatten und zugleich (trotzdem) einsahen, daſs in jeder einzelnen Gattung (Kategorie) je ein Erstes existieren muſs, das die Ursache für die Existenz jeder einzelnen Art in jener Gattung und zugleich die Ursache dafür ist, daſs jene übrigen Arten in ihrer Quantität bestimmt und wissenschaftlich erkennbar sind.[2]) Dieses muſs sich so verhalten, denn jene Arten sind das Objekt, von dem die Gattung nach einem gewissen Früher und Später (also in analoger Weise) ausgesagt wird. Dieses gilt z. B. von den zehn Kategorien. So sagt man z. B. die Hitze zuerst von dem Feuer aus und ebenso (in zweiter Linie) von den Dingen, die

---

[1]) Dieser Ausdruck bezeichnet sonst: eine Pause machen, ein Ding betrachten, bei ihm stehen bleiben; ausnahmsweise hier: an ihm zusammentreffen.

[2]) Der Nachsatz („so erwies sich ihre Lehre als falsch") fehlt. Der Grundsatz des Vorhergehenden ist der bekannte: Quod est primum in unoquoque genere est causa omnium quae sunt in illo genere und diese causa ist zugleich der Erkenntnisgrund der übrigen — Seinsursache ist gleich Erkenntnisgrund. Vgl. S. 127, 13—22.

sich auf das Feuer in einem gewissen „Früher und Später" beziehen (indem die einen dem Feuer näher, die anderen ihm ferner stehen). Das Feuer ist nun aber die Ursache für die Existenz aller übrigen heifsen Dinge und ferner die Ursache dafür, dafs jene Dinge bestimmt, wissenschaftlich erkennbar und zählbar sind.[1]) Aus diesem Grunde kann es nicht eintreten, dafs die heifsen Dinge nach einer Mafseinheit gezählt werden, die weifs oder schwarz ist; denn die Mafseinheit in jeder einzelnen Gattung mufs notwendigerweise im Genus mit dem Gemessenen übereinstimmen. Ebenso verhalten sich die realen Dinge als solche, d. h. von ihnen werden Prädikate in einem gewissen Früher und Später ausgesagt. Auf Grund dessen kamen jene Philosophen zu der Ansicht,[2]) es sei notwendig, dafs „hier" (in der Welt) ein erstes real (per se) Existierendes vorhanden sei, das die Ursache dafür werde, dafs alle übrigen (per accidens) realen Dinge existieren, zählbar und erkennbar seien. Ebenso verhält sich die Einheit in den Zahlen. Sie ist die Ursache dafür, dafs die übrigen Arten der Zahl real und zählbar sind. Da nun aber jenen Philosophen aus der Summe der Ursachen keine andere bekannt war als die materielle, waren sie der Überzeugung, das Eine das sich in der genannten Weise verhält, sei die Ursache selbst. Auch diese Meinung wurde aufgestellt nach Mafsgabe der verschiedenen Überzeugungen betreffs der ersten, materiellen Ursache (der Hyle). Die einen waren der Ansicht, diese erste Ursache sei Wasser (Thales). Ein anderer lehrte, sie sei Feuer. Wieder andere bezeichneten sie als Wasser, das keine Grenzen habe. Als nun die jüngere Generation (Pythagoras) die formale Ursache erkannten, sich jedoch dieselbe nicht so vorstellten, wie sie ist — sie waren der Überzeugung, dafs der Begriff des Dinges identisch sei mit dem aufserhalb der Seele real Existierenden und jenes sei in vorzüglicherem Sinne ein Existierendes als das sinnlich Wahrnehmbare — behaupteten sie, das universelle Eine, das alle Dinge umfafst, von denen der Begriff „Eins" ausgesagt wird, sei die Ursache

[1]) Von dem Feuer wird die Hitze per se et primo ausgesagt. Es ist daher Ursache und Mafseinheit wie auch Erkenntnisgrund aller per accidens heifsen Dinge.

[2]) Dies ist der oben mangelnde Nachsatz.

für die Existenz aller übrigen realen Dinge, von denen die Einheit (per accidens) prädiziert wird, und sie sei zugleich die Ursache für ihre Maſsbestimmung. Dieses sind alle diejenigen Lehren, zu denen die Philosophen vor Aristoteles in dieser Frage gelangten.

Was nun Aristoteles angeht, so gilt folgendes. Es wurde ihm deutlich, daſs die begrifflichen (geistigen) Formen existieren, und zwar entnommen (abstrahiert aus) ihrer sinnlich wahrnehmbaren Existenzform, und daſs der Begriff als solcher keine reale Existenz auſserhalb der Seele besitze. Er existiere auſserhalb des Geistes nur insofern er sinnlich (in einer Materie) wahrnehmbar ist. Darauf ward ihm klar (wa zu streichen), daſs die universellsten der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände die zehn Kategorien sind. Zugleich wurde betreffs der Kategorien der Akzidenzien offenkundig, daſs in jeder Gattung derselben ein Akzidens existiert, das (weil es selbst per se jene Gattung darstellt) die Ursache für die Existenz der übrigen Arten ist, die in jener Gattung (per accidens) real existieren, und auch für ihre Maſsbestimmung. So verhält sich z. B. innerhalb der Farben die weiſse Farbe. Sie ist die Ursache für die Existenz der übrigen Farben und für ihre Maſsbestimmung (Intensitätsbestimmung); denn die schwarze Farbe wird dadurch bestimmt, daſs sie die Privation der weiſsen Farbe ist. Diese Bestimmung ist der anderen vorzuziehen, daſs sie ein positives Ding sei, das in sich selbst bestehe (wie eine Substanz). Der Grund dafür ist der, daſs die Ursachen und Fundamente für die Thesen, d. h. (wahija) diejenigen Momente, die die Lehren (in ihrer Möglichkeit) und die Unmöglichkeit bestimmen, sich ebenso verhalten wie die der Takte in den Melodien (die Maſseinheit ist das primum et per se und die Ursache). Deshalb waren jene Philosophen der Ansicht, es sei notwendig, daſs in der Kategorie der Substanz ein Ding bestehe, das diese Eigenschaft (des esse per se) besitze. Es gibt nämlich viele[1]) Substanzen. Mit anderen Worten: In der Kategorie der Substanz muſs, so behaupteten sie, ein Ding bestehen, das die Ursache für die Existenz aller

[1]) In jeder Vielheit ist ein „per se“, von dem die übrigen sich ableiten lassen.

übrigen Substanzen sei, ja nicht etwa für die Substanzen allein, sondern auch für die übrigen Dinge (die Akzidenzien); denn die übrigen Dinge sind nur dadurch bestimmt, dafs sie durch die Substanz existieren, da ihre Existenz nur durch die (und in der) Substanz möglich ist. Dies wurde in der ersten Abhandlung der Metaphysik dargelegt. Das Eine, das sich in dieser Weise verhält, wird, wenn es in der Verbindung mit der Materie (als Individuum) vorgefunden wird, in vorzüglichem Sinne als Einheit bezeichnet, da es zugleich in vorzüglichem Sinne als Existierendes benannt wird. Aus diesem Grunde „kehrt" das uns hier beschäftigende Problem „zurück" zu (ist gleichbedeutend mit) dem Probleme, dessen Untersuchung sich von Anfang an durch die ganze Metaphysik hindurchzieht (die Untersuchung des ens in quantum est ens).

Die Darlegung dieser Dinge wurde vorausgeschickt in der Hoffnung, sie eingehend zu betrachten (eventuell: betreffs ihrer zu einer übereinstimmenden Lehre zu gelangen) und um die Frage aufzuwerfen, ob eine unkörperliche Substanz „hier" (in der Welt) existiere, die erstes Prinzip für die sinnlich wahrnehmbare Substanz ist, oder ob die sinnlich wahrnehmbare Substanz in sich selbst genüge, um zur Existenz zu gelangen (die Ursache ihres Daseins in sich selbst habe). Diese beiden Probleme sind dem (materiellen) Objekte nach ein und dasselbe, der Auffassungsweise (dem formellen Objekte) nach zwei verschiedene. Nachdem eines von beiden daher klar geworden ist, wird auch das andere erkennbar sein. Aus demselben Grunde gilt: Wenn einleuchtend ist, dafs „hier" (in der Welt) mehr als eine unkörperliche Substanz existiert, ergibt sich notwendig, dafs auch unter ihnen eine vorhanden ist, die die Ursache dafür ist, dafs jene als viele und zahlenmäfsig bestimmbare existieren. Alles dieses ist aus der zweiten Abhandlung der Metaphysik ersichtlich. Die Betrachtung, die sich in dieser Abhandlung auf die genannten Dinge erstreckt, verfolgt nur den Zweck, den Weg zu ebnen, der zu jenem Teile (der Metaphysik) führt, der das Ziel und den Endpunkt dieses Teiles darstellt. Wegen der Würde des Endzieles (Gottes) waren viele Philosophen der Ansicht, die Theologie (d. h. Metaphysik) betrachte nur die unkörperlichen Substanzen. Diese (d. h. die jetzt abgeschlossene) Darlegung erstreckt sich daher

auf das Eine, insofern es gleichstehend ist mit dem Seienden, und sodann auf die Frage, wie wir betreffs des Einen auch seine Beziehung zu dem ersten Einen (Gott) untersuchen müssen.

Da das Eine in Opposition zur Vielheit steht, so wollen wir nun betrachten, in wievielfacher Weise es derselben gegenübersteht. Daher lehren wir: Das Eine steht der Vielheit in vielfacher Weise gegenüber, erstens als Teilbares und Nichtteilbares. Diese Art der Opposition gleicht der, die zwischen Habitus und Privation statthat. Das Eine ist nämlich der Teilung beraubt (privatur), die in einer Vielheit vorhanden ist. Ferner: Das Eine steht der Vielheit gegenüber, insofern dem Einen die Identität zukommt, der Vielheit aber das „Andere", Verschiedene und Oppositum. Es ist doch offenbar, dafs dasjenige, was an der Vielheit (oder: „von diesen Bestimmungen") dem Einen, insofern es Identität besitzt, gegenübersteht, das Anderssein (die numerische Verschiedenheit) ist (wa vor hija zu streichen); denn jedes Ding ist notwendigerweise entweder identisch (mit einem anderen) oder numerisch verschieden (von ihm). Dieses Verhältnis findet ebenfalls nach Mafsgabe der Arten statt, von denen, wie wir aufzählten, das Identische und das Anderssein ausgesagt werden. Wir haben also bereits gezeigt, dafs das Identische sowohl im Genus wie in der Wesensform (d. h. der Spezies) und im Individuum verstanden wird, wenn nämlich der Gegenstand zwei (synonyme) Bezeichnungen besitzt oder wenn eine Bezeichnung auf eine andere bezogen wird (so dafs sie nahezu synonym sind). Wir haben ferner ausgeführt, dafs das Identische im Umfange der Art, wenn es in der Substanz (dem Wesen) stattfindet, als Mitart und „Ähnliches" (Wesensgleiches) bezeichnet wird, in der Quantität, als Gleichgrofses, in der Qualität, als Ähnliches. Dieses findet ebenfalls in den verschiedenen Arten statt, in denen, wie wir aufgezählt haben, die Bezeichnung des Ähnlichen verwendet wird. Aus diesem Grunde ergibt sich notwendig, dafs das Ding entweder wesensgleich oder nicht wesensgleich sein mufs, gleichgrofs oder nicht gleichgrofs, ähnlich oder unähnlich. Alle diese Bestimmungen kommen in dem Umstande überein, dafs das Ding entweder identisch oder „anders" (numerisch verschieden) ist (in bezug auf ein zweites).

Die wesentliche Verschiedenheit steht dem Identischen jedoch nicht als Oppositum gegenüber; denn das Verschiedene ist durch (und um) ein anderes Ding (als Mafsstab) verschieden. Ist es aber um ein bestimmtes „Ding“ (Mafs) verschieden, so ist es in einem „anderen“ (in einer neuen Beziehung) identisch. Daher ist also die Vielheit nicht ein reines „Andere“, sondern hat nur ein gewisses „Anderssein“ (in bezug auf gewisse Teile des Dinges), und dies ist das „Verschiedene“. Alle innerhalb eines Genus verschiedenen (subkonträren, mutaānidah) Dinge können einem und demselben Substrate in einer und derselben Beziehung und Zeit nicht anhaften. Solche nennt man Opposita. Sie bilden im allgemeinen vier Arten: die zwei contraria, habitus und privatio, Behauptung und Verneinung (die contradictio) und die beiden Termini der Relation. In dem Vorhergehenden wurde bereits dargestellt, in wievielfacher Weise die beiden contraria und habitus und privatio prädiziert werden. Jedoch sind die contraria im eigentlichen Sinne des Wortes solche, die in demselben Genus vorhanden sind. Sie sind also zwei „andere“ durch ihre Wesensform (nach Mafsgabe der spezifischen Differenz). In denjenigen Dingen ferner, die durch ihr Genus „anders“ (verschieden) sind, basiert die Diversität (tabāʿud), auch wenn sie eine grofse ist, nicht darauf, dafs sie contraria darstellen;[1] denn es ist möglich, dafs sie einem und demselben Substrate gleichzeitig anhaften. Dabei sind sie zahlreicher als eines. So verhalten sich die zehn Kategorien, die verschieden sind durch ihre Genera. Wenn man betreffs dieser sogar sagt, sie seien divers („in der gröfsten Entfernung voneinander“), so gilt dieses insofern, als die einen nicht ein Teil der anderen sein können, noch auch irgendwie unter ein und dasselbe Genus fallen, nicht etwa, insofern ihre Verschiedenheit auf der Kontrarietät beruhte.

Diejenigen contraria, die eins sind im Genus und zugleich verschieden durch die Wesensform, besitzen die vollkommene Kontrarietät. Aus diesem Grunde können sie nicht in einem und demselben Substrate zusammen existieren. Das

[1]) Diverse im Genus verschiedene Dinge sind von den konträren, im Genus übereinstimmenden verschieden.

Vorhandensein des einen ist notwendigerweise zugleich die Vernichtung des anderen. Sie sind in diesem Sinne divers („am meisten voneinander entfernt“) d. h. der Umstand, dafs das eine der beiden contraria die Vernichtung des anderen bedeutet, hat zur Konsequenz, dafs beide in der realen Existenz (nicht etwa in der Wesenheit) die gröfsten Gegensätze bilden. Aus diesem Grunde sagt man, um die contraria zu definieren, sie seien diejenigen Gegensätze, deren Substrat ein einziges (reales) ist, und sie seien zugleich am weitesten voneinander entfernt in der realen Existenz (so dafs sie sich gegenseitig verdrängen). Aus diesem Grunde versuchte jemand, um beide zu definieren, die Ansicht aufzustellen, dafs einem contrarium nur ein einziges anderes gegenüberstehen könne. Der Grund dafür ist folgender. Wenn das in seinem Genus Vollkommene dasjenige ist, dem nichts fehlt (das nicht von einem anderen übertroffen wird)[1] und das nichts zuviel hat, so ergibt sich, dafs das in der Diversität Vollkommene so beschaffen sein mufs, dafs nichts diverseres als es existiert. Existierte nämlich noch ein anderes, ihm konträres Ding, so mufs dieses entweder in höherem oder geringerem Mafse ihm konträr sein bezüglich der realen Existenz (nicht in der Wesenheit). Ist es also weniger konträr als das erste, so bildet es eine Vermittelung zwischen den beiden contraria. Es ist also kein Endpunkt (Extrem) der Kontrarietät (also kein eigentliches Kontrarium sondern ein Subkontrarium). Ist es aber intensiver konträr als das erste, dann ist dasjenige, was man als das äufserste, letzte contrarium annahm, nicht auf der äufsersten Grenze[2] (der Kontrarietät), sondern ein Vermittelndes (Subkontrarium, eine Mitart). Es können aber nicht zwei Dinge in einer und derselben Seinsstufe (Grad, Intensität) der Kontrarietät bestehen in bezug auf ein anderes Ding; denn der höchste Grad der Entfernung findet sich nur zwischen zwei Endpunkten, die in dem gröfsten Abstand voneinander stehen.

---

[1]) Wörtlich: „Es existiert kein Wirkliches (maugûdun), das mit einem Dinge ausgestattet ist, das ihm (dem Vollkommenen) abgeht“ („für es aufserhalb liegt“), eventuell: „Es existiert nicht (maugûdan) ausgestattet mit einem oder mehreren ihm fremden Bestimmungen.“

[2]) Die Kontraria bilden die Extreme eines Genus, „die äufsersten Grenzen“ wie weifs und schwarz, die gröfsten „Entfernungen“.

Aus diesem Grunde ist es nicht möglich, dafs zwischen zwei Endpunkten mehr als eine gerade Linie konstruiert wird. Da nun betreffs der Definition der contraria die Entfernung beider voneinander klar ist (sie mufs die gröfste innerhalb des betreffenden Genus sein) und da der Terminus „Entfernung" in erster Linie und in vorzüglichem Sinne nur von der Quantität ausgesagt wird, so ergibt sich, dafs die erste, ursprüngliche Kontrarietät diejenige ist, die in dem Raume stattfindet. Diese ist zugleich die Ursache für die Existenz der übrigen Kontrarietäten (da das per se in einer Kategorie die Ursache aller „per accidens" in derselben sein mufs). Denn existierte die quantitative Gröfse[1]) nicht, dann könnten die beiden contraria in der realen Existenz nicht zusammentreffen (sich also auch nicht abstofsen, d. h. sich nicht als Kontraria erweisen). Dieses gilt z. B. von der Hitze, Kälte und anderen konträren Dingen. Aus diesem Grunde (ratio) ist die Entfernung (Opposition) in der ersten Materie die Ursache (und Basis) für die Existenz der contraria (denn jene ist das per se, diese das per accidens). Die contraria sind nun teils solche, von denen das eine dem für beide aufnahmefähigen Substrate inhärieren mufs. So verhält sich das Gerade und das Ungerade. Die Zahl (ihr Substrat) kann nicht frei sein von wenigstens einem der beiden. Teils sind die contraria so beschaffen, dafs das Substrat von beiden zugleich frei sein kann. So verhält sich die Farbe, die zu dem Schwarzen und Weifsen in Opposition steht.[2]) Auf Grund dessen stellen sich die contraria als zwei Gruppen dar. Die eine Gruppe weist kein Mittelglied auf; die andere Gruppe hat ein solches Mittelglied. Da nun die Veränderung nur in der Weise stattfindet, dafs sie von einem contrarium zum anderen übergeht — dies wurde in der Naturwissenschaft bereits dargestellt —, so ist also das Mittelglied das erste Ding, zu dem das Sichverändernde sich hinbewegt. So verhält sich die Veränderung, die von der schwarzen Farbe zur weifsen stattfindet. Sie vollzieht sich erst, nachdem die Veränderung zu einem der vielen Mittelglieder

[1]) Diese Gröfse ist als gemeinsames Substrat zu denken. Ohne ein solches können die Kontraria nicht konträr wirken.

[2]) Das Substrat kann irgendeine „mittlere" Farbe besitzen. Es braucht nicht notwendig weifs oder schwarz zu sein.

zwischen der weifsen und schwarzen Farbe stattgefunden hat. Aus diesem Grunde ist es notwendigerweise erforderlich, dafs das Mittelglied mit den Extremen, zwischen denen das Mittelglied sich befindet, in einem und demselben Genus vorhanden ist, das (mit sich) identisch bleibt.[1]) Wäre dieses nicht der Fäll, dann könnten die Mittelglieder nicht den ersten Terminus darstellen, zu dem die Veränderung sich hinbewegt; denn die Dinge, die durch ihr Genus voneinander verschieden sind, entstehen nicht, indem das eine sich in das andere verändert. Wenn nun die Extreme und die Mittelglieder in einem einzigen, identischen Genus übereinstimmen, ist es klar, dafs die Mittelglieder aus den beiden Extremen gemischt sind (sein müssen); denn wenn sie nicht aus diesen gemischt sind und sich wie rein äufserlich zusammengesetzte Gegenstände verhalten, dann sind sie die Extreme selbst, d. h. wenn die Extreme in dem Mittelgliede aktuell existierten, und zwar in demselben Zustande, in dem sie auch für sich getrennt existieren, (so dafs aus ihrem Nebeneinanderliegen kein tertium entsteht. Ein Mittelglied ist dann nicht vorhanden.) Es wurde aber bereits vorausgesetzt, dafs die Mittelglieder ebenfalls in Opposition stehen und zwar auf Grund dessen, was sie von der Opposition der Extreme in sich aufnehmen, und ferner, dafs sie im allgemeinen verschieden seien von den Extremen (so dafs sie als tertia, neue Gebilde aus der Mischung der Extreme hervorgehen). Alles dieses bezeugt, dafs die Mittelglieder nicht die Extreme selbst in reiner und aktueller Weise sein, noch dafs in ihnen die Extreme aktuell und rein vorhanden sein können.

Aus diesem Grunde ist es betreffs der Extreme, insofern sie in den Mittelgliedern existieren, möglich, dafs sie in einem und demselben Substrate gleichzeitig vorhanden sind. Dieses ist jedoch (per se) für sie unmöglich, insofern sie Extreme sind und sich in der letzten Vollendung (Entelechie) befinden. Die Extreme sind in den Mittelgliedern in einer Art „mittleren“ Existenz vorhanden (also nicht per se), die sich zwischen der reinen Aktualität und der reinen Potenz einreiht. Aus diesem

---

[1]) Sie dürfen sich selbst nicht verändern, während zwischen ihnen die Veränderung eines Substrates vor sich geht.

Grunde existiert zwischen Gesundheit und Krankheit kein Mittelglied, da die Gesundheit nicht so beschaffen ist, dafs sie sich mit der Krankheit vermischen könnte (so dafs ein tertium entstände). Ebenso ist es betreffs des für die Gesundheit und Krankheit aufnahmefähigen (ḳābil statt muḳābil) Substrates (des Leibes) unmöglich, von einem von beiden frei zu sein;[1]) denn die Krankheit ist die Schädigung der Tätigkeit eines („des") sinnlich wahrnehmbaren Gliedes und die Schädigung seiner Affektion von aufsen; die Gesundheit aber ist frei von Schädigung. Zwischen Schädigung und Nichtschädigung (kontradiktorische Gegensätze) gibt es jedoch keine sinnlich wahrnehmbare Vermittelung, selbst wenn in dem Begriffe der „Schädigung" eine gröfsere oder geringere Intensität (ein gröfstes und geringstes Mafs) vorhanden ist. Diese nennt Galenus etwas, das als der Zustand bezeichnet wird, der weder Gesundheit noch Krankheit ist. Er sei in übertragenem Sinne ein Mittelglied zwischen beiden (Text unkorrekt). Aus diesem Grunde mufs jedes Mittelglied, von dem ein Veränderungsvorgang durch Verneinung (Vernichtung, Abstreifung) der beiden Termini ausgeht, als Mittelglied im eigentlichen Sinne des Wortes verstanden werden. Wir behaupten z. B. betreffs der grauen Farbe, sie sei weder weifs noch schwarz. Diese Redeweise bedeutet also nur, dafs die graue Farbe ein Wesen sei, das einiger Bestimmungen der beiden Extreme, die sich in einem einzigen Genus befinden, beraubt worden ist.[2]) Dasjenige aber, was durch die Negation der beiden Extreme bezeichnet wird und was mit den Extremen nicht zugleich unter dasselbe Genus fällt, ist kein eigentliches Mittelglied. So sagen wir betreffs des Steines, er sei weder mit vernünftiger Rede begabt, noch auch stumm, und betreffs Gottes, er sei weder aufserhalb noch innerhalb des Weltalls. Durch diese Eigentümlichkeit unterscheiden sich die contraria von allen übrigen Arten der Opposition; denn für keines von beiden Kontrarien findet sich ein Mittelglied im eigentlichen Sinne (so dafs eines von beiden dem Substrate zukommen mufs).

---

[1]) Das eine dieser beiden Kontraria mufs notwendig vorhanden sein, da keine Mittelglieder da sind.

[2]) Die Extreme sind in diesem Mittelgliede also nicht rein (noch aktuell) enthalten.

Betreffs (des kontradiktorischen Gegensatzes) der Negation und Affirmation ist das Verhältnis offenbar. Von der Privation gilt folgendes. Diejenige, die eine Negation bedeutet („deren Potenz die Potenz der Negation ist"), verhält sich wie die Negation. Dieses ist diejenige Privation, die der Existenz gegenübersteht. So sagen wir: das Seiende entsteht aus einem Nichtseienden (der Privation des Seienden). Die übrigen Arten der Privation aber verhalten sich so, dafs man zwischen ihnen sich ein Mittelglied vorstellen kann, jedoch keines im eigentlichen Sinne des Wortes. So sagen wir von dem Embryo, er sei weder sehend noch blind, und von dem Steine, er sei weder mit Rede begabt noch stumm. Die Darlegung dieser Verhältnisse wurde bereits vorausgeschickt.

Die beiden Relativa verhalten sich so, dafs sie als Relativa kein Mittelglied besitzen; denn es gehört nicht zu den notwendigen Voraussetzungen der Relativa, dafs sie beide in einem und demselben Genus vorhanden seien (was für das Mittelglied als Mitart notwendig wäre). So verhält sich Wirkursache und Wirkung. Sie können beide in verschiedenen Gattungen vorhanden sein. Diejenige Relation aber, der die Kontrarietät wie ein Akzidens anhaftet, besitzt manchmal ein Mittelglied, jedoch besitzt sie dieses auf Grund der Kontrarietät, nicht auf Grund des esse relationem. So verhält sich das Mittelglied zwischen dem Grofsen und Kleinen, dem Oben und Unten.

Aus diesen Darlegungen ist ersichtlich, dafs die genannten vier Arten der Opposita verschieden sind, selbst wenn es offenbar ist (scheinen möchte), dafs Privation und habitus sich wie die ersten Prinzipien der Kontraria und der Kontradiktoria („der Affirmation und Negation") verhalten. Der Grund dafür liegt darin, dafs das Entstehen des Dinges entweder von der Privation der Wesensform ausgeht oder von einer konträren Wesensform. Der konträren Wesensform haftet es nun notwendigerweise an, dafs in ihr die Privation des Kontrarium vorhanden ist, das entstehen soll, selbst wenn diese Form (der Ausgangspunkt) ein Kontrarium ist; denn es gehört zu den notwendigen Bestimmungen des entstehenden Dinges, dafs ihm die Steresis (die Privation) vorausgeht, und es ist ferner eine Notwendigkeit, dafs die Privation den konträren Gegenständen (wie ein Inhärens) anhaftet und ihnen der Natur nach voraus-

geht. Was nun die Negation (den einen Teil der Kontradiktion) betrifft, so ist ihr Verhältnis klar: zwischen ihr und dieser Art der Privation gibt es keinen Unterschied.

Da nun die Kontraria, wie wir dargelegt haben, nur durch die Wesensform (die Differenz) ein „Anderssein" besitzen, während sie im Genus eins sind, so ist es nun erforderlich, dafs wir die Frage aufwerfen: Ist jedes Kontrarium auch durch die Wesensform verschieden (ein „anderes") oder ergibt sich diese Konsequenz nicht? Daher lehren wir: Jedes Kontrarium, das sich aus der Wesensform eines Dinges ergibt („ihr folgt"), ist notwendigerweise (auf Grund und) durch die Wesensform ein anderes (als die Mitarten und das andere Kontrarium). So verhält sich das („Entstehende und Vergehende") Vergängliche und Ewige. Denn es ist nicht möglich, dafs das Entstehende und Vergehende zugleich mit dem Ewigen in einer und derselben Wesensform existiert, sonst müfsten auch in dieser Welt Menschen existieren können, die ewig wären. Diejenigen Kontraria aber, die in einem Dinge auf Grund der Materie existieren, können, dies leugnet keiner, in einer einzigen Wesensform vorhanden sein. So verhält sich z. B. das Männliche und Weibliche, die beide in einer und derselben Art existieren. So verhält sich ferner das Weifse und Schwarze, die (wenn sie) in einer Art vorhanden sind. Aus dieser Darlegung ist also dasjenige klar geworden, was dem Begriff des Einen und des Vielen anhaftet (die Akzidenzien), und ferner, welche (aijuhā statt aijuhumā) die ursprünglichste Art der Opposition ist.

Aus diesem Grunde ist es jetzt erforderlich zu betrachten, in welchem Sinne (formellen Hinsicht) beide sich gegenüberstehen; denn wenn keine Einheit vorhanden wäre, könnte auch keine Vielheit existieren, und wenn keine Vielheit vorhanden wäre, könnte überhaupt keine Opposition möglich sein. (Beide verhalten sich also reziprok.) Demnach lehren wir: Es ist nicht möglich, dafs das Eine zu dem Vielen nach Art der Kontrarietät im Gegensatz stehe; denn die Kontrarietät zu dem Vielen ist nur das Geringe. Das Eine aber ist kein „Geringes"; denn das Geringe gehört zu den Eigenschaften des Teilbaren. (Das Eine als Individuum ist aber unteilbar.) Dem Einen haftet jedoch die Bestimmung, ein „Geringes" zu

sein, nur insofern an, als das Eine etwas Teilbares ist, nicht insofern es (formell) „Eines“ ist. Ferner: Ist das Eine ein „Geringes“, dann müssen zwei Dinge eine Vielheit darstellen; denn das Geringe und Viele werden als Relativa bezeichnet. Aus diesem Grunde würde dann auch das Eine eine gewisse Vielheit sein.[1]) Alles dieses ist jedoch unmöglich. Ferner gilt: das Konträre hat, wie dargelegt wurde, nur ein einziges Kontrarium. Beide befinden sich in einem und demselben Genus. So verhält sich aber nicht das Eine und Viele.

Es stellt sich also ferner das Problem, ob beide nach Art von Privation und habitus in Opposition stehen. In diesem Probleme ist eine Schwierigkeit enthalten; denn das Eine, insofern es etwas Unteilbares ist — dabei ist das Viele (per se) ein Teilbares und Geteiltes — erweckt die Ansicht, dafs es mit der Privation der Teilung behaftet sei, die ihrerseits eine Existenzart der Vielheit bedeutet. Viele der alten Philosophen (vor Sokrates) waren der Ansicht, das Verhältnis läge umgekehrt, d. h. sie bezeichneten die Vielheit als die Privation der Einheit. Was sie zu dieser Ansicht veranlafste, ist nach meiner Meinung der Umstand, dafs sie glaubten, die Privation sei immer geringwertiger als der habitus, dieser hingegen vorzüglicher. So verhält sich nun aber das Eine und Viele; denn das Eine ist Ursache für die Existenz der Vielheit. (Die Ursache ist aber vorzüglicher als die Wirkung.) Die Sache verhält sich jedoch so, wie wir es als das Einleuchtendere dargelegt haben, dafs das Eine die Privation der Vielheit ist; denn viele Arten der Privation sind vorzüglicher als die irdischen Dinge (die die entsprechenden habitus darstellen). Aus diesem Grunde trifft es sich, dafs es besser ist, zu gewissen Zeiten die Tätigkeit des Sehens nicht auszuüben, als zu sehen. Wenn wir jedoch (annehmen) zugeben, dafs sich das Oppositum ebenso verhalte, ergibt sich etwas sehr Unmögliches, dafs nämlich der habitus durch die Negation seinen Bestand erhalte; denn so verhält sich das Eine und Viele. Aus diesem Grunde erkennst du: es sei das Beste, die Opposition zwischen dem Einen und Vielen als eine Relation zu bezeichnen. Der Grund dafür liegt darin, dafs das Eine als Akzidens die

[1]) Denn aus zwei absoluten Einheiten kann keine Vielheit entstehen.

Bestimmung hat, dafs es ein Mafs bezeichnet, und das Viele die andere Bestimmung, dafs es gemessen wird. Das Gemessene gehört aber in die Kategorie der Relation. Man müfste denn etwa behaupten, diese Relation fände sich nicht in der („Substanz") Wesenheit des Einen, sondern hafte ihm nur als äufseres Akzidens an. Aus diesem Grunde prädiziert man das Eine nicht in Relation zur Vielheit (sie verhalten sich nicht reziprok) in dem Sinne, wie man etwa die relativen Dinge aufeinander bezieht. Die Sache verhält sich so wie Ursache und Wirkung; denn das Feuer ist Ursache für die feurigen Dinge. Der Umstand jedoch, dafs sie Feuer sind, ist verschieden von dem anderen, dafs sie eine Ursache darstellen. Daher befindet sich also das Feuer, insofern es Feuer ist, in der Kategorie der Substanz, insofern es Ursache ist, in der Kategorie der Relation. Alles dieses ist in sich selbst evident. Aus diesem Grunde kann der Name „Vielheit" auch eine Ursache bezeichnen, jedoch nicht formell, insofern ihr diese Relation (der Ursache) zukommt, selbst wenn die Vielheit nur durch diese Relation ihren Bestand hat (als „Wirkung" des Einen, wenn es häufig gesetzt wird). Der Name „Vielheit" wird vielmehr nur ausgesagt in Relation zu dem Geringen. Aus demselben Grunde besagt diese Relation, die zwischen dem Vielen und dem Einen statthat, die der Vielheit nur insofern diese gemessen wird, und sie haftet der Einheit nur insofern an, als diese das Mafs der Vielheit abgibt. Du könntest andernfalls behaupten, das Eine stehe der Vielheit gegenüber, nicht insofern ihm die akzidentelle Bestimmung anhafte, die Privation der Vielheit zu sein, sondern insofern die Einheit erstes Prinzip der Vielheit ist. In diesem Sinne ist die Opposition zwischen Einheit und Vielheit eine Relation. Insofern weiterhin dem Einen diese Privation zukommt, die in der Vielheit existiert, d. h. die Privation der Teilung, steht es zur Vielheit in Opposition nach Art des habitus und der Privation.

Jemand könnte die Frage aufstellen: Wenn das Eine nur zu einem einzigen Dinge in Kontrarietät steht, in welchem Sinne bildet dann das Gleichgrofse eine Opposition zu dem Grofsen und Kleinen (also zu zwei anderen Termini)? Denn das Gleichgrofse kann kein Kontrarium dieser beiden sein,

da ja einem Kontrarium nur ein einziges Kontrarium gegenübersteht. Ferner: Das Gleichgroſse liegt in der Mitte zwischen dem Groſsen und dem Kleinen. Das Kontrarium aber liegt nicht in der Mitte zwischen zwei Extremen. Der Zwischenraum liegt vielmehr zwischen den beiden Kontrarien. Dieser Zweifel löst sich dadurch, daſs das Gleichgroſse dem Kleinen und dem Groſsen durch Vermittelung[1]) des Begriffes des Ungleichen entgegensteht, und dieses ist die Opposition, die zwischen Privation und habitus statthat.

Da wir bereits über das Eine und seine Akzidenzien und über das Viele und dessen Akzidenzien verhandelt haben, so ist es nun erforderlich, über die Endlichkeit der vier Ursachen eine Betrachtung anstellen. Die vier Ursachen sind Materie, Wirkursache, Wesensform und Zweck. Diese Betrachtung bringt Nutzen für die Probleme, die wir hier untersuchen, d. h. für die Untersuchung der ersten Prinzipien der Substanz und auch für viele andere Probleme, die früher erwähnt wurden. Aus diesem Grunde tritt Aristoteles an diese Untersuchung durch Aufstellung von Postulaten heran in der ersten Abhandlung der Metaphysik, derjenigen, die mit klein Alpha bezeichnet wird. Dadurch, daſs wir diesen Zweck (d. h. diese Untersuchung) durchführen, vollendet sich der erste Teil der Metaphysik. Daher lehren wir: Wenn wir zugeben, daſs verursachte Dinge in einer gröſseren Anzahl als zwei, drei usw. existieren, und wenn wir sie als endlich an Zahl voraussetzen, ist einleuchtend, daſs in ihnen drei Arten von Verhältnissen statthaben, ein Erstes, ein Mittleres und ein Letztes. Jedes einzelne dieser drei (minhā statt minhumā) besitzt eine besondere Eigentümlichkeit. Das letzte Glied wird dadurch bestimmt, daſs es keine Ursache für irgendein anderes Ding (sondern nur Wirkung) sei. Das Mittelglied hat demgegenüber die Eigentümlichkeit, daſs es sowohl Ursache als auch Wirkung ist. Es ist Wirkung des ersten (vorausgehenden) Gliedes und Ursache für das (folgende) letzte. Es ist nun gleichgültig, ob das Mittelding als ein einziges oder als eine Vielheit, und zwar als eine endliche oder als eine unendliche angenommen wird; denn

---

[1]) Sie stehen also nicht direkt, per se in Opposition, sondern nur indirekt.

dieses ist die Bestimmung des Mittelgliedes, insofern es Mittelglied ist, nicht insofern es ein so beschaffenes z. B. darstellt, d. h. ein endliches oder unendliches. (In jedem Falle ist das Mittelglied sowohl Wirkung wie Ursache — Gottesbeweis auch bei einer unendlichen Kette von Ursachen!). Das erste Glied kennzeichnen wir dadurch, daſs es nur Ursache ist, nicht etwa Wirkung für irgendein Ding, insofern (in der Hinsicht wenigstens, in der) es Ursache ist. Es existiert in Opposition zu dem letzten und mittleren Gliede. Letzteres verhält sich wie das aus den beiden Extremen durch Mischung Entstandene. Alles dieses ist in sich selbst evident.

Nachdem wir daher eine unendliche Anzahl von Ursachen für eine letzte Wirkung annehmen, haben wir damit eine unendliche Anzahl von Mittelgliedern supponiert (nicht etwa die Existenz einer absolut ersten Ursache geleugnet). Die Mittelglieder sind aber nur Mittelglieder (d. h. Wirkungen einer allerersten Ursache), wie wir es eben beschrieben haben, sei es nun, daſs sie eine unendliche oder eine endliche Anzahl darstellen. Sie setzen die erste Ursache notwendig voraus („bedürfen“ derselben), insofern sie Wirkungen sind. Sonst müſste man annehmen, daſs „hier“ (in der Welt) eine Wirkung ohne Ursache existierte. Wenn wir jedoch diese Mittelglieder als unendlich an Zahl annehmen, so widersprechen wir uns dadurch selbst; denn es gehört zu den notwendigen Bestimmungen der Mittelglieder, daſs sie eine Ursache besitzen. Wenn wir sie jedoch als unendlich an Zahl annehmen, dann ist also keine erste Ursache vorhanden. Ferner ist es unmöglich, daſs ein Mittelglied ohne zwei Extreme existiert. Dieses Axiom (waḍʿ) verhält sich wie die Axiome, die mit sich selbst in Widerspruch stehen, und dieser Widerspruch trifft jeden, der etwas aktuell Unendliches annimmt. In dem Buche der Sophistik wurde bereits dargelegt, daſs solche Voraussetzungen keine demonstratio circularis zur Widerlegung (der Berechtigung) der Aufstellung von Axiomen bilden. Wenn dieser Beweis sich auch in speziellem Sinne auf die Wirkursache und den Beweger erstreckt, so kann er doch auch in weiterem Sinne zum Erweise der Endlichkeit der vier Ursachen gefaſst werden. Es ist jedoch angebrachter, daſs wir diese Thesis für jede einzelne der übrigen Ursachen besonders

darlegen (also für die drei Ursachen: Materie, Form und Zweck).

Wir beginnen deshalb also mit der Materialursache und lehren: Von einem Dinge sagt man, es entstehe aus einem anderen, in zweifachem Sinne: Erstens in der Bedeutung, wie man von dem Wasser aussagt, es entstehe aus der Luft, und von der Luft, sie werde aus dem Wasser, oder von dem Weifsen, es bilde sich aus dem Schwarzen, und das Schwarze aus dem Weifsen. In diesen Verhältnissen bedeutet das „Entstehen aus“ im eigentlichen Sinne des Wortes nur das „Später“; denn das Ding, aus dem das werdende entsteht, ist im eigentlichen Sinne das Substrat des Wassers, der Luft, des Weifsen und Schwarzen (deren Hyle), nicht etwa die Wesensform des Wassers oder der Luft, noch die weifse oder die schwarze Farbe (in ihrer Form) selbst. Diese Bezeichnung (werden aus etwas) bedeutet vielmehr, dafs die Wesensform des Wassers ihr Substrat verliefs und dafs die Wesensform der Luft ihr in dem Substrate nachfolgte. In diesen Vorgängen ist kein Frühersein des Substrates möglich, aus dem das Entstehen vor sich geht, und das dem Dinge, das entsteht, vorausginge. Ebensowenig liegt hier ein ire per se in infinitum (eine unendliche Kette) vor; denn man kann sich die Wesensform des Wassers nicht als der Wesensform der Luft vorausgehend vorstellen, noch auch die der Luft der des Wassers. Beide stehen sich vielmehr gleich auf einer und derselben Stufe des Seins. Das Substrat ist zugleich für beide dasselbe. Jedes einzelne von beiden ist der Potenz und der Disposition nach das andere, und zwar in gleicher Weise. Aus diesem Grunde ist es möglich, dafs das Entstehen (Werden und Vergehen) in diesen Vorgängen ein Kreislauf ist.

Die zweite Bedeutung von denjenigen, in denen das „Entstehen aus etwas“ prädiziert wird, besteht darin, dafs der Ausgangspunkt des Werdens eines aktuellen Dinges nur aus dem Grunde (und insofern) ein Ausgangspunkt für das Werden ist, weil (und als) es disponiert ist, mit einem anderen Inhalte und einer anderen Wesensform vollendet (aktualisiert) zu werden, so dafs also die Existenzweise, die jenem Substrate zukommt, nur darin besteht, dafs es sich zur Vollendung (Entelechie) durch jenen letzten Inhalt (ratio, die neue Form) hinbewegt,

solange ihm kein Hindernis gegenübertritt. So verhält sich die vegetative („ernährende") Fähigkeit, die sich in der Gattung (des Lebewesens, vielleicht zu lesen: dem Körper der Pflanze) vorfindet und die disponiert ist, die animalitas in sich aufzunehmen. Ebenso verhält sich die animalitas, die disponiert ist, das rationale anzunehmen; denn betreffs jedes einzelnen von diesen sagen wir: Aus der ernährenden Fähigkeit (der anima vegetativa) entsteht die animalitas, und aus dieser das rationale. In diesem Sinne sagen wir ferner: Aus dem Knaben entsteht ein Mann. Diese Art des „Entstehens aus etwas" kann man sich in der Weise innerlich vorstellen, dafs man denkt, das Entstehende besäfse mehr als ein einziges, aktuelles Substrat.

Diese Art des Werdens wird von der anderen, der ersten, dadurch unterschieden, dafs in jener der letzte „Inhalt" (ratio, unkörperliches Inhärens, Form) nicht mehr der Potenz nach in dem Substrate enthalten ist,[1]) und dieses sich nicht (wiederum) zu ihm umgestalten, entwickeln kann. (Die letzte Phase der Entwicklung kann sich nicht wiederum in die erste verwandeln.) Denn die Mittelglieder sind disponiert für die Aufnahme der Endziele (der letzten Formen, Phasen), die Endziele sind iedoch nicht wiederum disponiert für die Aufnahme der Mittelglieder. Dieses zeigt klar, dafs auch diese Art der Substrate nicht ins Unendliche fortgehen kann (so dafs immer neue Substrate als Träger von Formen vorhanden wären). Denn wenn sich die Sache so verhielte, müfsten Dinge existieren, die aktuell unendlich wären, und dabei wäre es gleichgültig, ob die Existenz der Substrate in dem betreffenden Dinge eine reine Aktualität darstellte — so verhält sich die Sachlage in der ernährenden Kraft, die Substrat ist für die Fähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung[2]) (das sensitivum) — oder ob sie in der Existenzweise der Mitteldinge existiere, die zwischen der Potenz und dem Akte liegen. So verhalten sich die Elemente in denjenigen Körpern, deren Teile homogener Natur sind (den Homöomerien). Ferner wurde bereits in der Naturwissen-

[1]) Wenn er einmal als letzte Form aktuell aufgetreten ist, kann er nicht mehr potentiell im Substrate enthalten sein. Die Entwicklung kann nicht rückgängig gemacht werden, wie in der ersten Art.

[2]) Wenn hiss zu lesen. Sonst: für das „Genus" (des Lebewesens).

schaft dargelegt, dafs „hier“ (in der Welt, in diesen Vorgängen) ein Substrat existiert, das (per se) auf Grund seines Wesens nicht mit einer Wesensform ausgestattet ist. Es ist nun aber nicht möglich, dafs ein solches ein anderes (tiefer liegendes) Substrat besitze, sonst müfste es mit einer Wesensform ausgestattet sein (was der Annahme widerstreitet). Da nun das erste Substrat und die letzte Wesensform eines jeden einzelnen sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes zwei real existierende Dinge sind, so müssen die Mittelglieder (famā statt fīmā) zwischen beiden notwendigerweise endlich sein. So ist es unmöglich, Dinge anzunehmen, die in bezug auf ihre (von seiten ihrer) Extreme endlich sind, während sie zugleich in jeder Hinsicht, nicht etwa in einer bestimmten mit Ausschlufs einer anderen, unendlich sein sollen. Dies ist aus der einfachsten Betrachtung ersichtlich.

Was nun ferner diejenige Ursache angeht, die den Zweck bedeutet, so ist es auch betreffs ihrer klar, dafs sie nicht eine unendliche Kette bilden kann; denn diese Thesis ist gleichbedeutend mit der Negation der Zweckursache (oder: dieses Postulat „kehrt wieder“, d. h. wird affirmiert, wenn man es verneint — wie das Gesetz des Widerspruches, negando affirmatur). Denn wenn die Bewegungen und das Hinstreben („Eilen“ zu einem Ziele) ohne Ende weitergingen — das Unendliche ist zugleich ein Weg, der nicht abgeschlossen ist, infinitum non transitur —, so existiert also in diesem Vorgange („hier“) nichts, auf das die Bewegung und das Hinstreben (wie auf ein Ziel) sich richtet. Die Bewegung ist also zwecklos und nichtig (unnütz). Dieses ist nicht nur in den Dingen unmöglich, in denen die „Existenz“ (das Erreichen) des Endzieles auf eine Bewegung folgt (als letzte Phase dieser Bewegung). Es ist vielmehr auch in den Dingen unmöglich, die Endziele besitzen, insofern sie einfach sind und schlechthin existieren (ohne jede Bewegung), z. B. in solchen Gegenständen, die sich nicht verändern (können). Es sind solche, die nicht in der ersten Materie existieren (reine Geister).

Was ferner die Wesensform (eine andere, die letzte Art der Ursache) angeht, so ist es ebenfalls klar, dafs sie keine unendliche Kette bilden kann. Betreffs der materiellen Wesensform, die in jedem einzelnen der Teile des Weltalls existiert, ist dieses einleuchtend (dafs sie keine unendliche Kette bilden

kann) aus dem Grunde, durch den die Endlichkeit der Substrate bewiesen wurde; denn es ist nicht möglich, dafs in den endlichen Dingen Wesensformen existieren, die unendlich an Zahl sind, wie es ebenso nicht möglich ist, dafs in dem endlichen Dinge Substrate existieren, die eine unendliche Zahl darstellen. Ebenso ist dieses Verhältnis (ratio, Gedanke) klar in dem Weltall als Ganzem; denn da seine einfachen Teile sich zueinander (die übergeordneten zu den untergeordneten) wie Wesensformen verhalten — dies wurde bereits in der Naturwissenschaft dargestellt —, so ist es nicht möglich, dafs die einfachen Teile (die Elemente) des Weltalls eine unendliche Zahl bilden, insofern die einen die Vollendungen (Entelechien, Formen) der anderen darstellen. Ebensowenig ist es betreffs der Vollkommenheiten (Entelechien) möglich, dafs sie ins Unendliche weitergehen. So verhält sich z. B. folgendes. Die Erde existiert zwecks des Wassers und das Wasser zwecks der Luft, die Luft wiederum für das Feuer, das Feuer schliefslich zum Zwecke des Himmels. In dieser Kette der stufenweisen Vervollkommnung (Steigerung der Entelechie) ist aber kein ire in infinitum möglich. Ebenso verhält es sich, wenn wir annehmen, dafs Wesensformen ohne die „Substanz" der ersten Materie (oder: verschieden von ihr) existieren und die sich so verhalten, dafs die einen eine Vollendung (Entelechie) der anderen bedeuten. Denn es ist nämlich durch diesen Beweis klar, dafs ihre Kette endlich sein mufs, d. h. insofern durch sie (die Formen) die Endlichkeit der Zweckursache dargelegt ist (die vorhin bewiesen wurde).

Somit ist also auf Grund dieses Beweises die Lehre einleuchtend, dafs die vier „Dinge" (d. h. die vier Ursachen) endlich seien und dafs „hier" (in der Welt) eine letzte Materie, letzte Wirkursache, letzte Wesensform und letzte Zweckursache existiert. Man könnte weiterhin das Problem aufstellen, ob die letzte Ursache für jedes einzelne dieser Weltdinge eine ist oder ob sie in gröfserer Anzahl existiert. Dieses wollen wir hier darlegen. Betreffs der ersten Materie ist es in der Naturwissenschaft bereits bewiesen worden, dafs sie, die entsteht und vergeht, eine einzige sei. Aus diesem Grunde können sich die einfachen Substanzen (der Elemente) ineinander verwandeln. Betreffs der letzten Wirkursache

gilt folgendes: Existierte sie in einer gröfseren Anzahl als eine einzige, so ergäbe sich notwendig, dafs das Wort Wirkursache von allen in eindeutiger (univoker) Weise ausgesagt werden müfste. Dann existiert hier also ein Genus, das allgemein ist. Die letzte Wirkursache besitzt dann also eine Materie (mit der auf logischem Gebiete das Genus korrespondiert). In der Naturwissenschaft wurde jedoch die Unmöglichkeit dieser Behauptung dargelegt. Wenn man dieses (den Begriff der causa efficiens) von den Wirkursachen in Beziehung zu einem einzigen Dinge (also analogice) aussagte, sei es nun, dafs diese Beziehung zu ihm (dem per se) auf einer und derselben Stufe des Seins statthat oder auf verschiedenen, dann ist jenes Ding, auf das sich die Ursachen (wie auf das primum et per se und das Mafsbestimmende) beziehen, die erste Wirkursache, durch die jede einzelne der übrigen (minhā statt minhumā) zu einer Wirkursache wird. Diese (die zweiten Wirkursachen) sind dann also verursacht und keine von ihnen (minhā) ist die letzte. Daraus ergibt sich mit Notwendigkeit, dafs die letzte Wirkursache nur eine sein kann. Ebenso ist diese Thesis klar betreffs der Zweckursache und der formalen Ursache und zwar durch eben diesen Beweis, d. h. dafs die letzte derselben (der Zweckursachen oder Formalursachen) ihrer Zahl nach nur eine (wāḥidan zu ergänzen) sein kann.

Deshalb wollen wir nun betrachten, ob jeder einzelnen der Ursachen alle übrigen oder nur ein Teil von ihnen zukommen kann. Wir lehren demnach: Betreffs der ersten Materie wurde bereits in der Naturwissenschaft ausgeführt, dafs sie nicht mit einer Wesensform behaftet ist. Aus diesem Grunde kommt ihr auch keine Wirkursache zu; denn die Wirkursache verleiht der Wirkung nichts anderes als die Wesensform. Dafs aber die erste Materie ein letztes Ziel (die noch restierende vierte Ursache) haben mufs, ist notwendigerweise erforderlich. Dieser letzte Zweck ist die Wesensform. Sonst würde etwas existieren, das bestimmt ist, nicht zu existieren (da es zwecklos wäre). Was nun die letzte Wirkursache (Gott) angeht, so mufs diese in gewisser Hinsicht ewig sein und kann keine Materie besitzen. Dafs dieselbe aber mit einer Wesensform ausgestattet sei, ist ebenfalls notwendig. Es stellt sich nun die weitere Frage, ob diese letzte Wirkursache einen anderen

Zweck verfolge. Darüber besteht eine Schwierigkeit. Geben wir nämlich zu, daſs für sie eine Zweckursache existiere, so ist jene (die Wirkursache) notwendigerweise von dieser (dem Zwecke) verursacht; denn die Zweckursache ist edler als die Wirkursache und existiert nicht in einer Materie. Daher ist also ausschlieſslich die Zweckursache Ursache für die Existenz der Wirkursache. Ein weiterer Grund ist der, daſs sie, wie wir zugegeben haben, Wirkursache für die Zweckursache ist. Jene ist daher eine Ursache für den Zweck. Dieser muſs also Ursache seiner selbst sein (denn er bewirkt die Ursache, aus der er selbst wieder entsteht — circulus vitiosus). In den materiellen Dingen ergibt sich diese Konsequenz nicht; denn die Wirkursache ist nur in dem Sinne Ursache für den Zweck, als dieser aequivoce[1]) ausgesagt wird oder in einer (bestimmten) Materie existiert. Der Zweck ist hingegen Ursache für die Wirkursache, insofern er ein (letzter) Zweck ist (der die Wirkursache in Funktion versetzt). Da dieses nun (für Gott, die erste Wirkursache) unmöglich ist, ergibt sich für die letzte Wirkursache, daſs ihr Zweck ihr eigenes Wesen ist. So verhält sich der Wissende. Sein Zweck in dem Unterrichte besteht nur darin, daſs er das Gute mitteilt. Dasselbe gilt von dem Gesetze,[2]) das die Menschen antreibt, die Tugenden zu üben, ohne daſs es selbst davon irgend welche Vollkommenheit erwerbe.

Ebenso stellt sich die Sachlage betreffs der ersten Wesensform dar. Sie besitzt keine Wirkursache; denn käme ihr eine solche zu, so wäre sie keine letzte (äuſserste) formelle Ursache. Sie müſste dem Sein nach bereits vorher in der Wirkursache enthalten sein (bevor sie in ihrer Materie existiert, wäre also keine erste Form[3])). Noch unmöglicher als dieses ist es ferner, daſs sie eine Materie besitze. Kommt ihr aber keine Wirkursache zu, dann ist sie, die letzte formale Ursache, mit

---

[1]) Die Wirkursache ist nur in executione Ursache des Zweckes. In intentione ist der Zweck Ursache der Funktion der Wirkursache. Er wird also in beiden Fällen nicht univoce prädiziert.

[2]) Vielleicht ist hier der Engel gemeint, der das Gesetz repräsentiert (nāmūs genannt). Ohne eigenen Vorteil leitet er die Menschen auf den rechten Weg.

[3]) Die Formen müssen also ewig und unerschaffen in Gott sein.

der letzten Wirkursache eine und dieselbe dem Substrate nach (Gott). Noch unmöglicher wie jenes ist folgendes: Wenn wir beide als eine numerische Zweiheit darstellend annehmen, so ergibt sich notwendig, daſs die letzte formale Ursache von der Wirkursache verursacht sei oder die Wirkursache von der Formalursache, wenigstens insofern die Wirkursache eine Form besitzt. Dann also ist diese keine erste causa efficiens mehr. Ebenso ergibt sich, daſs sie dann keine Zweckursache mehr besitze; denn die Zweckursache ist ausgestattet mit einer Wesensform. Dann also existiert „hier" (in diesen Vorgängen) eine Wesensform, die früher ist als jene. Letztere ist also dann keine letzte, „äuſserste" Wesensform mehr (was der Annahme widerstreitet).

Da sich dieses nun so verhält, so ist das Ziel der (letzten) Wesensform ihr Wesen (sie) selbst. Aus diesem Grunde kann man nicht („postulieren") annehmen, daſs die erste Zweckursache (Gott) verschieden sei von der ersten Wirkursache (Gott) und von der ersten formalen Ursache (im Wissen Gottes). Denn die erste formale Ursache ist, wie in diesem Kapitel dargestellt wurde, mit der höchsten Wirkursache ein und dasselbe dem Substrate nach. Entsprechend dem, was wir ausgeführt haben, ist es nicht möglich, daſs die letzte Wirkursache ein Endziel besitze, das von ihrem eigenen Wesen verschieden wäre. Daraus ist es einleuchtend, daſs alle Dinge zu einer einzigen Ursache „aufsteigen", und diese ist die Zweckursache, die Wirkursache und die Formalursache. Wir werden dieses noch auf (kürzerem und) speziellerem Wege im Späteren darlegen. Dieses bildet das Ende der dritten Abhandlung. Durch dieselbe ist der erste Teil der Metaphysik abgeschlossen.

Abhandlung IV.

Im vorhergehenden wurde ausgeführt, daſs das Seiende von allen zehn Kategorien ausgesagt wird, und zwar von der Substanz in einem gewissen „Früher" (per se et primo), von den übrigen Kategorien in einem gewissen „Später" (per accidens, auf Grund der Substanz). Ferner wurde gesagt, die Substanz

sei die Ursache für die Existenz der übrigen Kategorien. Ebenso wurde dort ausgeführt, die sinnlich wahrnehmbare Substanz zerfalle in Materie und Wesensform. Diese beiden seien auch ihrerseits zwei Substanzen, insofern die Substanz ihrem realen Sein nach in diese zerfalle (in Materie und Wesensform) und durch sie ihren Bestand erhalte. Die übrigen Kategorien erhalten ihren Bestand durch die Kategorie der Substanz. Sodann wurde gezeigt, dafs die universellen Begriffe dieser Dinge und ihrer Abstraktionen keine Existenzweise aufserhalb der denkenden Seele (als platonische Ideen) besitzen, dafs ebensowenig die universalia Ursache für die Existenz der sinnlich wahrnehmbaren Individuen seien. Die Wesensform der singulären Dinge und die singuläre Materie seien vielmehr allein die beiden Ursachen für die Existenz der (individuellen) Substanz, die Gegenstand eines individuellen Hinweises ist. Das Individuum werde nur von einem anderen Individuum, das ihm der Art nach gleich oder ähnlich sei, verursacht. Die universelle Wesensform und die universelle Materie besäfsen kein Entstehen noch ein Vergehen. Bis zu diesen Darlegungen ist die vorausgehende Auseinandersetzung betreffs der Kenntnis der ersten Prinzipien des Seins gelangt.

Da nun diese Disziplin (die Metaphysik) die Ursachen des Seienden verfolgt bis zu ihren letzten Ursachen, so ist es nunmehr angebracht, dafs wir uns das Problem vor Augen halten, ob jene ersten Prinzipien, deren reale Existenz in der sinnlich wahrnehmbaren Substanz unzweifelhaft gegeben ist, d. h. die Materie und die Wesensform, ausreichen, um die Existenz der sinnlich wahrnehmbaren Substanz begreiflich zu machen. Dann also ist (wäre) keine getrennte Substanz (d. h. kein unkörperliches Wesen) möglich, das die Ursache der Existenz der sinnlich wahrnehmbaren Substanz darstellte. Oder es stellt sich die Frage, ob „hier" (in der Welt) eine unkörperliche Substanz existiert, die die Ursache für die sinnlich wahrnehmbare Substanz ist und zwar immer in aktueller Weise. Wenn dieses nun der Fall ist, so stellt sich das weitere Problem, welcher Art ihre Existenzweise sei und in wieviel Arten und Weisen von ihr gesagt werde, sie sei das erste Prinzip für die sinnlich wahrnehmbare Substanz. Es ist ferner in der Naturwissenschaft klargelegt worden, dafs die Materien schliefs-

lich hinführen zu einer ersten Materie (Hyle), die real in dem Dinge existiert. Dementsprechend stellt sich nun die Frage, ob auch die Wesensform ebenso hinführe zu einer ersten Wesensform, die real in den Dingen existiere, oder zu einer unkörperlichen (platonischen Idee). Dasselbe Problem stellt sich betreffs der ersten Zweckursache und der letzten Wirkursache. Der Weg, der in besonderer, spezieller Weise in der Betrachtung dieses Problems Verwendung findet, besteht darin, daſs wir „hier" nach Art zugestandener Prinzipien (Postulaten) das voraussetzen, was in der Naturwissenschaft betreffs der Existenz von bewegenden Prinzipien bewiesen wurde, die nicht in einer Materie existieren. Es ist nun aber notwendig, daſs wir dieses hier nach der Gewohnheit der Philosophen einfach rekapitulieren, nicht als ob es zu dieser Wissenschaft (der Metaphysik) gehörte, diese Dinge zu beweisen.

Demnach sagen wir: In der Naturwissenschaft wurde bereits dargelegt, daſs jedes Bewegte ein bewegendes Prinzip voraussetzt, daſs ferner das Bewegte (mutaḥarrik statt taḥarruk) nur insofern bewegt wird, als es in der Potenz existiert, und daſs der Beweger eine Bewegung ausführt, insofern er in actu ist, und daſs der Beweger, wenn er das eine Mal eine Bewegung ausführt, das andere Mal aber keine solche hervorbringt, in gewisser Weise passiv bewegt sein muſs, da in ihm die Potenz zur aktiven Bewegung existiert, wenn er nicht aktuell bewegt. Nehmen wir also in diesem Falle an, der erste („äuſserste") Beweger des Weltalls führe das eine Mal eine Bewegung aus (lam zu streichen), das andere Mal nicht, so ergibt sich mit Notwendigkeit, daſs in dem Weltall ein weiterer Beweger existieren muſs, der früher ist als dieser. Dieser ist also nicht der erste Beweger. Nehmen wir also betreffs dieses zweiten an, daſs er das eine Mal bewegt, das andere Mal nicht bewegt, so ergibt sich betreffs seiner notwendig dasselbe, was sich in dem ersten Falle ergab. Daher ist es also eine unabweisbare Konsequenz, daſs entweder diese Aufeinanderfolge eine unendliche Kette ergibt oder daſs man zugebe, es existiere „hier" (im Weltall) ein Beweger, der in keiner Weise bewegt sei, noch auch bewegt werden könne, weder dem Wesen nach (per se) noch auch per accidens. Da sich dieses nun so verhält, ist also dieser Beweger notwendiger-

weise ewig, der von ihm in Bewegung gesetzte Gegenstand ist ebenfalls ewig in Bewegung; denn existierte etwas, das in einer bestimmten Zeit in der Potenz war, von dem ersten ewigen Beweger bewegt zu werden, dann müfste „dort“ (in diesem Falle) notwendigerweise ein Beweger existieren, der dem ewigen Beweger vorausginge. Aus diesem Grunde besäfse der Beweger, dessen Existenz in dem sechzehnten Buche der Zoologie dargelegt wurde, nicht die ausreichende Bedingung, ohne Hilfe von dem Beweger des ganzen Weltalls eine besondere Bewegung auszuführen.

Wenn es also klar ist, dafs „hier“ (im Weltall) eine ewige Bewegung existiert, und wenn es nicht möglich ist, dafs eine ewige Bewegung, abgesehen von der kreisförmigen und räumlichen, vorhanden sei — dieses wurde in der Naturwissenschaft auseinandergesetzt — so ist es einleuchtend, dafs sich aus dieser Darlegung ergibt, eine ewige, räumliche Bewegung müsse „hier“ (in der Welt) existieren. Durch die sinnliche Wahrnehmung ist dieses jedoch in keiner Weise ersichtlich (konstatierbar), abgesehen von der Bewegung des himmlischen Körpers. Daher ist die Bewegung dieses Körpers notwendigerweise die gesuchte ewige Bewegung. Der Beweger dieses Körpers ist zugleich der ewige Beweger, dessen Existenz durch die früheren Ausführungen klar geworden ist. Ebenso ist die Existenz einer ewigen, kontinuierlichen Bewegung rücksichtlich der Zeit erwiesen; denn die Zeit ist, wie bewiesen wurde, eines der Akzidenzien der Bewegung. Die Zeit kann nicht langsam entstehen (eventuell: hergestellt werden aus zusammensetzenden Elementen), nicht einmal von demjenigen, der über die Zeit erhaben ist. Der Grund dafür liegt in folgendem: Geben wir zu, die Zeit entstehe allmählich, so existierte dieselbe, nachdem sie vordem nicht existierte, und zwar bereits bevor sie war.[1]) Das Früher und Später sind jedoch zwei Bezeichnungen für die Teile der Zeit. Daher müfste also die Zeit existieren, bevor sie war. Ferner: wäre die Zeit etwas, das entsteht, so müfste es sich ergeben (eintreten), dafs einem individuellen Dinge keine Zeit vorausginge, die (für ein anderes

[1]) In dem „allmählich“ und „langsam“ (oben) liegt schon eine Zeit, d. h. eine Aufeinanderfolge.

Ding) eine gegenwärtige Zeit sein könnte. Man kann sich jedoch unmöglich denken, dafs einem individuellen Dinge, das aktuell ist und in einem „gegenwärtigen" Augenblicke existiert, keine Vergangenheit vorausginge, geschweige denn, dafs man sich dieses vorstellen könne, wenn man sich die Zeit in ihrem eigentlichen Wesen vergegenwärtigt (insofern sie das Mafs der Bewegung ist). Ein Irrtum in diesen Vorstellungen kann nur dann eintreten, wenn wir uns die Zeit wie eine Linie denken; denn die Linie, insofern sie räumliche Lage besitzt — diese existiert aktuell — hat notwendig zur Folge, dafs sie endlich ist, geschweige denn, dafs man sich die Unendlichkeit (Text: Endlichkeit) in ihr auch nur vorstellen könne. Denkst du dir daher auch die Zeit in diesem Sinne als gerade Linie, dann ist es unmöglich, dafs sie unendlich sei. Diese Art des Irrtums gehört zu denjenigen, die unter den Ort (Topos, Topik) der räumlichen Bewegung und Vertauschung (von Orten) fallen. Farabi hat lange Ausführungen über dieses Problem betreffs der existierenden und sich verändernden Dinge verfafst.

Da sich dieses nun so verhält und es klar ist, dafs die Zeit ein ewiges Kontinuum bildet, so folgt sie notwendigerweise auf eine ewige Bewegung, die kontinuierlich und eine einheitliche ist; denn eine im eigentlichen Sinne des Wortes einheitliche Bewegung ist die kontinuierliche. Wenn nun „hier" (in der Welt) eine ewige Bewegung existiert, so mufs konsequenterweise also auch ein ewiger und immer sich gleich bleibender Beweger vorhanden sein; denn existierten viele (erste) bewegende Prinzipien, so wäre die Bewegung nicht ein und dieselbe, noch eine kontinuierliche. Dafs nun dieser erste Beweger nicht materieller Natur sei, wurde dadurch einleuchtend, dafs seine Bewegung, die in der Zeit stattfindet, ohne Ende vor sich geht. Jeder Beweger aber, der in einer Materie existiert, ist notwendigerweise mit Quantität behaftet, d. h. er besitzt einen Körper. Jede Potenz aber, die in einem Quantitativen ihren Sitz hat, ist teilbar, entsprechend der Teilbarkeit der Quantität. Sie folgt ihr ebenso in der Bestimmung der Endlichkeit und Unendlichkeit, wie in der Naturwissenschaft dargelegt wurde, sei es nun, dafs man diese Potenz voraussetzt als vermischt mit dem Körper (ihn durchdringend) oder (au statt wa) nur als „eingeprägt" in ihn. So

verhält sich die Hitze im Feuer und die Kälte im Wasser. Diese Potenz steht in irgend welcher Weise in notwendiger innerer Abhängigkeit von der Hyle, d. h. in einer Abhängigkeit, die für ihre Existenz unbedingt notwendig ist (als conditio sine qua non). So liegt das Verhältnis betreffs des seelischen Prinzipes. Da nun die Wesensform eine materielle ist, kann keine materielle Kraft existieren, die als bewegendes Prinzip unendlich ist. Alles dieses wurde in der Naturwissenschaft erwiesen. Von dort wollen wir also beginnen.

Die hier behandelte Thesis können wir in bezug auf diesen Beweger auch noch mit einem anderen Beweise dartun. Wir lehren demnach: Der erste Beweger, dessentwegen sich der himmlische Körper bewegt (derselbe erscheint als Finalursache) möge als behaftet mit einer Materie angenommen werden. Dann mufs er sich in einem Substrate befinden, dafs verschieden ist von dem Substrate, das von ihm aus in Bewegung gesetzt wird, und er mufs sich wie ein äufseres Ding zu ihm verhalten. Wenn sich dieses nun so verhält, dann bewegt dieser Körper den himmlischen Körper auf Grund seiner Vorstellungen von jenem und seiner Phantasiebilder — so liegt das Verhältnis im Tiere — oder er bewegt ihn auf Grund einer natürlichen Bewegung (ohne Beteiligung einer anima sensitiva). So liegt das Verhältnis in der räumlichen Bewegung („in dem Wo"). Diese Annahme ist jedoch offenbar unmöglich. Daher nehmen wir an, dafs die Bewegung dieses himmlischen Körpers nur auf Grund eines Verlangens stattfindet, sich auf ein Ziel hinzubewegen; denn jemand könnte als Schwierigkeit dieses aufstellen. Um eine solche Schwierigkeit zu widerlegen, genügt nicht, was Avicenna ausführt: „Die Bewegung des „Strebens" (der Anziehung") geht nur von einem unnatürlichen Zustande aus und strebt zu einem natürlichen hin"; denn diese Art des „Strebens" existiert nur für das Streben der Körper, deren Bewegung eine geradlinige ist. Ebenso verhält es sich mit der Ruhe dieser (irdischen) Körper. Sie entspricht ihrer Natur. Die Bewegung kommt ihnen aber nach Art eines äufseren Akzidens zu. Das Streben dieses (himmlischen) Körpers ist jedoch, wie dargelegt wurde, in allen Beziehungen homogen (deshalb kreisförmig); denn er bewegt sich um den Mittelpunkt. Aus diesem Grunde sagt man: in dem himmlischen

Körper ist der Zustand der Ruhe nicht möglich. Dies ist eine der Annahmen, die man als Ursache der Bewegung dieses himmlischen Körpers aufstellen könnte. Wenn wir jedoch behaupten, dafs dieser Körper ein seelisches Prinzip besitzen mufs, so ist die Unmöglichkeit jener Annahme (dafs er sich auf Grund einer blinden Naturkraft bewege) klar. „Woher" (inwiefern) ist es aber einleuchtend, dafs jener Körper ein seelisches Prinzip besitze? Dies ergibt sich aus folgender Darlegung. Der Körper befindet sich offenbar in einer ewigen Bewegung. Aus diesem Grunde ist es notwendig, dafs er entweder nach der Bewegung selbst oder nach etwas, das mit der Bewegung notwendig verbunden ist, verlange. Dies ist aber die Vorsehung betreffs der Dinge in der sublunarischen Welt. Oder, als dritter Fall, mufs jener Körper diese beiden Dinge zugleich erstreben. Es ist also betreffs seiner klar, dafs er nicht die Bewegung selbst (allein) erstrebt, noch auch das notwendige Akzidens der Bewegung (allein). Daher ist also die Sphäre mit einem seelischen Prinzipe belegt und diese besitzt ein Verlangen, das sich aus Vorstellungen herleitet;[1]) denn die Bewegung ist eine Tätigkeit der Seele. Existierte die Seele nicht, dann würde nur ein (physisch) bewegter Gegenstand vorhanden sein. Dies ist aus dem einleuchtend, was Alexander von Aphrodisias ausführt. Der Grund dafür liegt in folgendem: Es ist nicht möglich, dafs das, was vortrefflicher ist als das Beseelte, selbst nicht beseelt sei. Dafs aber der himmlische Körper vortrefflicher ist als das Beseelte, hat darin seinen Grund, dafs er das Beseelte leitet und ihm der Natur nach vorausgeht. Ferner ist der himmlische Körper ewig. Das Ewige aber ist vortrefflicher als das Nichtewige. Es ist vielmehr klar, dafs der himmlische Körper sich begriffliche Vorstellungen macht von den Dingen auf der Erde („hier"); sonst könnte er keine solche Vorsehung betreffs der sublunarischen Dinge ausüben, wie er sie in der Tat ausübt. Aus diesem Grunde legten die alten Philosophen ihm einen gröfseren Wert bei. Sie waren der Ansicht, er sei göttlich. Besitzt er nun aber ein seelisches Prinzip, dann bewegt er

---

[1]) Jedes Verlangen, Streben geht von einem entsprechenden Erkennen aus, das sinnliche also von einem sinnlichen.

sich nur auf Grund einer sinnlichen Wahrnehmung oder einer Vorstellung der Phantasie oder des begrifflichen Denkens, das im Verstande statthat. Es ist nun aber unmöglich, dafs dieser Körper äufsere Sinne besitze; denn die äufseren Sinne wurden dem Tiere nur wegen der (Erhaltung der) Integrität des Körpers verliehen. Betreffs des himmlischen Körpers aber wurde bereits ausgeführt, er sei ewig. Derselbe Grund spricht dagegen, dafs jener Körper Phantasievorstellungen (der inneren Sinne) besitze; denn diese wurden dem Tiere ebenfalls nur zu dem Zweck verliehen, die Integrität des Körpers herbeizuführen. Ferner ist es nicht möglich, dafs eine Phantasievorstellung stattfinde ohne eine Wahrnehmung der äufseren Sinne. Würde aber die Bewegung der Himmelssphäre von den äufseren Sinnen oder der Phantasievorstellung ihren Ausgang nehmen, dann wäre ihre Bewegung keine sich gleich bleibende und kontinuierliche. Da dieses sich nun so verhält, bleibt nichts anderes übrig, als dafs die Bewegung der Sphäre von einem Verlangen ausgeht, das sich stützt auf eine durch den Verstand bewirkte Vorstellung (also auf einen abstrakten Begriff). Nehmen wir jedoch an, diese Substanz, die sich den Begriff bildet, sei ein Körper, so ist dieses, als ob du behauptest: in den Dingen der sublunarischen Welt mufs das Vorzüglichere seine Vollendung durch das weniger Vollkommene erlangen. Dies ist jedoch undenkbar. Ein weiterer Grund ist folgender. Es ist nicht möglich, dafs man als Ursache der Bewegung des himmlischen Körpers ein Erkenntnisbild eines anderen himmlischen Körpers annehme, der vollkommener wäre als jener; denn wenn man als Ursache seiner Bewegung (der der himmlischen Sphäre) jenen Körper aufstellt, so ergibt sich für diesen dasselbe wie für den ersten. (Auch er mufs durch die Vorstellung von einem noch vollkommeneren Körper bewegt werden.) Dann aber müfsten die himmlischen Körper eine unendliche Zahl bilden.

Da sich dieses nun so verhält und es ferner unmöglich ist, dafs sich dieser himmlische Körper auf einen anderen Körper hinbewegt — dabei ist es gleichgültig, ob jener andere Körper als vollkommener oder als weniger vollkommen angenommen wird —, so bleibt nur noch die eine Möglichkeit übrig, dafs er sich auf Grund eines Prinzipes bewegt, das ein

Verlangen hat (und anregt oder: von einem Verlangen erstrebt wird, Gott) und das zugleich vollkommener als er ist. Dieses ist dasjenige Ding, dessen Existenz das Gute im absoluten Sinne ist (Plato: die Idee, d. h. die substituierende, abstrakte Wesenheit des Guten); denn dasjenige Prinzip, das das Verlangen nach dem Guten erregt (Gott), mufs sich notwendigerweise so verhalten, dafs das von ihm als Ziel vorgestellte Gute (Gott selbst) das vorzüglichste Objekt des Verlangens und das vollkommenste Gut ist. Es unterstützt jenes aktive Prinzip in dieser seelischen Bewegung (der Sphäre) das Streben, das ihm natürlich zukommt; denn es existiert keine Kontrarietät zwischen dem physischen Streben dieses Körpers und seiner psychischen Bewegung, wie es in der Naturwissenschaft dargestellt wurde.

Dieses ist also einer jener Beweise, durch den bewiesen wird, dafs der Beweger nicht in einer Materie existiert. Der speziellste, kürzeste und sicherste Weg ist jedoch derjenige, den wir zuerst gewandelt sind. Es ist die Methode des Aristoteles. Aus diesem Grunde ist es das Angebrachteste, hier ein Postulat aufzustellen für alle diese Dinge, dessen Beweis wir dem Naturwissenschaftler anheimstellen. Dasjenige, was wir an diesem Orte jetzt erwägen müssen, betrifft jene Prinzipien; denn die frühere (antizipierte, von keinem Beweise begleitete) Annahme ihrer Existenz besagte diese Eigenschaft, d. h. nannte jene Prinzipien, insofern sie nicht in einer Materie sind.[1]) Unsere Untersuchung richtet sich dabei auf die Fragen, wie die Existenz jener beschaffen sei, in wie grofser Zahl sie vorhanden seien und wie sie sich zu der sinnlich wahrnehmbaren Substanz verhalten, d. h. in wievielfacher Weise sie erstes Prinzip für dieselbe sind; denn die ersten Prinzipien werden von vielen Dingen prädiziert (also in verschiedenem Sinne).

Ein weiteres Problem lautet, wie sich die einen Prinzipien zu den anderen in der realen Existenz verhalten, d. h. ob die einen den anderen vorausgehen oder ob sie unabhängig voneinander sind, d. h. ob die einen nicht Ursachen für die anderen sind. Existieren sie aber, so dafs die einen Ursachen

[1]) Die Untersuchung alles Unmateriellen gehört in die Metaphysik.

für die anderen sind, so stellt sich die weitere Frage, in wievielfacher Weise sie Ursachen sind, und ferner, wodurch die Dinge sich definieren lassen, die gemeinsam an den ersten Prinzipien teilnehmen, und in welcher Weise sie an den ersten Prinzipien partizipieren und wie sich ihr verschiedenstufiger Vorzug in jenem gemeinsamen Dinge (an dem sie partizipieren) unterscheidet. Dieses letztere Problem stellt sich nur dann, wenn die einen Prinzipien sich als Ursachen für die anderen ausweisen. Dann stellt sich weiter die Frage, in wievielfachem Sinne sie Ursachen sind. Die Dinge, die an den ersten Prinzipien gemeinsam teilhaben, sind z. B. die Bestimmungen, dafs jedes einzelne von ihnen ein (reiner) Verstand ist, ferner etwas, das sich selbst erkennt (wie alles rein Geistige), eine Substanz, ein Lebendes, ein Einheitliches, Einziges und noch viele andere Bestimmungen, die später klar werden. Kurz, es ist erforderlich, dafs wir in diesem Teile der Metaphysik in derselben (vergleichenden) Weise unsere Betrachtungen machen wie auch in dem vorausgehenden Teile. Diese betrifft, wie wir dort aussprachen, das Verhältnis der realen und sinnlich wahrnehmbaren Dinge zueinander, insofern sie in der Aufsenwelt existieren (denn das ens in quantum est ens ist Objekt der Metaphysik). Die Betrachtung erstreckt sich sodann auf die Beziehung der Dinge, die die Stelle der Akzidenzien vertreten. In gleichem Sinne müssen wir „hier" (in der Metaphysik) diese (akzidentelle) Art der Existenz betrachten. Sodann müssen wir über jenes sinnlich wahrnehmbare Sein verhandeln und über die Beziehungen seiner Akzidenzien zu diesem begrifflich fafsbaren (und rein geistigen) Sein. Nachdem wir dieses getan haben, haben wir eine Wissenschaft aufgebaut, die die existierenden Dinge als solche und ihre höchsten Ursachen umspannt. Diesen Teil der Betrachtung ordnete ich nach der mit dem Buchstaben L bezeichneten Abhandlung unter denen des Aristoteles in der Metaphysik (S. 1069a—1076a). Dies ist aus dem Vorausgehenden klar, wo dargelegt wurde, dafs die Kenntnis dieses Teiles der Metaphysik sich verhält wie die („Entelechie") Vollendung und Vollständigkeit des ersten Teiles dieser Wissenschaft. Da nun dargelegt wurde, welches der Zweck der Betrachtung in diesem Teile der Metaphysik ist und welches

seine *Probleme* sind, so ist es notwendig, dafs wir mit der Darlegung jedes einzelnen dieser Dinge beginnen.

Demnach lehren wir: Die ersten Prinzipien, die diese Eigenschaft besitzen, sind zahlreicher als eines (die Sphärengeister). Aus der Naturwissenschaft ist dieses klar; denn der Beweger, von dessen Existenz wir früher sprachen, ist verschieden von *dem* Beweger, dessen Existenz im sechzehnten Buche der Zoologie bewiesen wurde. Jener geht nämlich diesem naturgemäfs voraus. Der Grund dafür liegt darin, dafs dieser zweite Beweger, um eine Bewegung auszuführen, des ersten Bewegers bedarf; denn würde der erste Beweger für den zweiten nicht die entsprechenden Substrate *disponieren*, in denen jener zweite tätig ist, so könnte dieser nichts hervorbringen. Dies wurde in der Naturwissenschaft dargelegt. Dieser erste Beweger bedarf jedoch, um eine Bewegung auszuführen, seinerseits *nicht* des zweiten. Ferner: Es ist durch die sinnliche Wahrnehmung klar, dafs „hier" (in der Welt) viele Bewegungen des himmlischen Körpers vorhanden sind. Es scheint, dafs dieselben partikuläre Bewegungen (d. h. individuelle Konsequenzen und Ableitungen) *des* Körpers sind, der die *gröfste* Bewegung ausführt (der Umgebungssphäre). Ebenso verhalten sich die Sphären wie *Teile* oder *nahezu* wie Teile der gröfsten Sphäre. In der Naturwissenschaft wurde bereits dargelegt, dafs dieselben einer *einzigen* Substanz entstammen (aus dieser hergestellt sind). Dieselbe besitzt kein Kontrarium (ist also unvergänglich, unvernichtbar). Daher ist ihre Gesamtheit notwendigerweise *ewig*. Ein weiterer Grund ist folgender: Die Teile des Ewigen sind etwas Ewiges; denn es wurde bereits bewiesen, dafs diese immer sich gleich bleibende, einheitliche Bewegung, d. h. die *tägliche* Bewegung des Himmels eine *ewige* ist. Da nun die Himmelssphären, die die *Teile* des gröfsten Körpers (der Umgebungssphäre) sind, auch ihrerseits *ewig* sind, mufs also auch ihre Bewegung notwendigerweise eine *ewige* sein. Die bewegenden Prinzipien dieser Sphären sind dann auch ihrerseits *ewige* Prinzipien. Sie wirken in derselben Weise („sie sind von demselben Genus") wie der Beweger des ganzen Weltalls (Gott).

Man stellt weiterhin das Problem auf, welches die Zahl dieser Bewegungen und der sich bewegenden (oder bewegten)

Körper seien. Aus der Disziplin der mathematischen (also wissenschaftlichen) Astronomie (mit Ausschlufs der Astrologie) ist dieses Problem übernommen. Daher setzen wir hier aus jener Wissenschaft das für unsere Zeit Allbekannte voraus. Es ist dasjenige, in dem keine Meinungsverschiedenheit zwischen den Vertretern dieser Wissenschaft von Ptolemäus bis zu unserer Zeit hin besteht. Aus diesen Erkenntnissen wollen wir aber dasjenige, worüber eine Meinungsverschiedenheit zwischen den Fachleuten besteht, denjenigen überlassen, die zu den Vertretern jener Wissenschaft gehören. Ferner: betreffs vieler dieser Bewegungen kann eine Betrachtung nur dadurch angestellt werden, dafs man allgemein bekannte Grundsätze anwendet; denn die Erörterung vieler dieser Bewegungen setzt eine lange Zeit (wissenschaftlicher Beschäftigung) voraus, die ein Vielfaches von der Dauer des menschlichen Lebens ist. Die allgemein bekannten Voraussetzungen in dieser Disziplin (der Astronomie) sind diejenigen, über die zwischen ihren Vertretern keine Meinungsverschiedenheit besteht. Aus diesem Grunde haben wir solche Prämissen bevorzugt und ausgewählt. Daher lehren wir: diejenige Lehre betreffs der Bewegungen der himmlischen Körper, die gemeinsam gelehrt wird (in der man einer Meinung ist) lautet (anna hija statt wahija): die Anzahl der Bewegungen ist achtunddreifsig. Fünf kommen den drei oberen Planeten („Sternen") zu, Saturn, Jupiter und Mars, fünf weitere dem Monde, acht dem Merkur, der Venus sieben, der Sonne eine; — denn man dachte sich den Weg der Sonne in einer Sphäre, die (d. h. deren Zentrum) aufserhalb des Mittelpunktes (der Welt) liegt, nicht in der Sphäre der kreisförmigen Bewegung (des Tages) — schliefslich eine Bewegung der Umgebungssphäre. Dies ist die Sphäre, die mit Sternen besät ist. Man nahm auch eine entferntere Sphäre an. Jedoch besteht betreffs ihrer keine Sicherheit. Ptolemäus war der Ansicht, es existiere „hier" (in der Welt) eine langsame Bewegung der Sphäre der zwölf Sternbilder, die verschieden sei von der täglichen Bewegung. Ihr Umlauf werde in vielen tausend Jahren erst vollendet. Andere waren der Ansicht, diese Bewegung sei eine solche, die vorwärts und rückwärts schreite. Derjenige, der diese Ansicht aufstellte, ist bekannt unter dem Namen Zarḳāla, † 1100 (Brokelm. I, 472,

Nr. 3). Er gehört zu unserem Volke (er ist ein Spanier) und ist gebürtig aus Andalusien. Die Nachfolger (desselben) nahmen zur Erklärung dieser Tatsache (der Präzessionsbewegung) eine gewisse „Form“ (Bestimmung, Eigenschaft der Sphäre) an, aus der sich die zu erklärende Bewegung ergibt (ergeben soll). Es veranlaſste sie, eine solche Bewegung aufzustellen, der Umstand, daſs sie die immer zurückkehrenden Kreisläufe der Sonne auf einen bekannten Punkt der Tierkreisbilder zurückführten (reduzierten, maſsen). Sie fanden dabei, daſs dieser Punkt (in jedem Jahre) verschieden sei. Andere waren der Ansicht, diese Verschiedenheit führe dazu, daſs man eine besondere oder mehrere Bewegungen in der Sphäre der Sonne annehmen müsse, wieder andere, jene Beobachtungen beruhten auf (verbesserlichen) Unvollkommenheiten in den Instrumenten oder (unverbesserlichen) Mängeln in ihnen selbst, die das Erkennen des eigentlichen Wesens jener Dinge hinderten.

Kurz, nach meiner Ansicht ist es auszuschlieſsen, daſs in jener Welt eine neunte Himmelssphäre vorhanden sei, verschieden von der mit Sternen besäten; denn die Himmelssphäre wird nur angenommen wegen eines (besonderen) Sternes, der den vorzüglichsten Teil der Sphäre darstellt. Aus diesem Grunde kann man behaupten: je mehr Sterne in einer Himmelssphäre sind, um so vorzüglicher ist sie. Dies erklärte auch Aristoteles. Die Himmelssphäre, die die gröſste Bewegung bewirkt, ist die vorzüglichste der Sphären. Aus diesem Grunde haben wir es als unmöglich bezeichnet, daſs sie ohne Sterne sein könne. Nach meiner Ansicht ist dieses sogar unmöglich und etwas, das man bereits zu Anfang der Untersuchung über die Ursache dieser Bewegungen wissen und sich merken muſs.

Mit dieser Darlegung sind wir von unserem Thema abgewichen und daher wollen wir zu unserer früheren Untersuchung zurückkehren. Wenn wir die Zahl dieser (d. h. der bekannten) Himmelsbewegungen als eine so groſse (achtunddreiſsig) annehmen, ergibt sich notwendig, daſs die Zahl der bewegenden Prinzipien dieser Zahl entsprechen muſs. Der Grund dafür liegt darin, daſs jede Bewegung der Sphäre nur zustande kommt auf Grund eines besonderen, eigenen Verlangens jeder einzelnen Sphäre. Das besondere Verlangen richtet sich aber nur auf ein besonderes Objekt des Verlangens.

Dieses ist auch der Fall, wenn wir zugeben, dafs der Beweger aller Himmelssphären in der täglichen Bewegung des Himmels ein einziger Beweger sei. Wenn wir uns aber diese Bewegung so denken, dafs jede einzelne dieser Sphären einen besonderen Beweger besitze, dann ist die Zahl dieser Beweger fünfundvierzig. Bei oberflächlicher Betrachtung könnte man vermuten, dafs dieses die Ansicht des Aristoteles sei. Alexander von Aphrodisias legt eine andere Ansicht dar in seinen bekannten Abhandlungen über die Prinzipien des Weltalls. Er bezeichnete den Beweger aller Sphären, der diese (die tägliche) Bewegung hervorbringt, als einen einzigen Beweger. Was nun die Frage angeht, welche von diesen beiden Ansichten die vorzüglichere und bessere sei, so ist dieses wahrlich Gegenstand einer unsicheren Diskussion. Gibt man nämlich zu, dafs jeder der sieben Sterne (Planeten) eine besondere Himmelssphäre besitze, in der er sich in dieser bestimmten Weise bewegt, d. h. in der täglichen Bewegung — diese Annahme entspricht der gewöhnlichen Annahme der Mathematiker (d. h. der Astronomen) —, so ist es das Beste für jede einzelne dieser Sphären, zur Erklärung dieser, d. h. der täglichen Bewegung einen besonderen Beweger anzunehmen. Sonst würde die Naturkraft etwas Zweckloses hervorbringen. Nehmen wir nämlich eine Himmelssphäre an, die keine besondere Bewegung besäfse, so wäre sie zwecklos. Setzen wir aber den Bestand in dieser Weise (dafs jede Sphäre eine eigene Bewegung habe) voraus, so ist auch dann diese tägliche Bewegung im wahren Sinne des Wortes keine einzige (einfache); denn sie stammt nicht von einem einzigen Beweger. Es ist in ihr vielmehr zufällig, wenn alle Teile in derselben in einer einzigen Zeit übereinstimmen. In sich selbst aber besteht sie aus einer grofsen Anzahl von Bewegungen, die sich in verschiedenen Räumen (Wegstrecken) vollziehen und die von verschiedenartigen bewegenden Prinzipien ausgehen. Daher ist die tägliche Bewegung des Himmels in dieser Annahme eine nur in akzidenteller Weise (nicht in wesentlicher, nicht per se) einfache (einheitliche). Denn solche bewegte Prinzipien, die eine verschiedene Geschwindigkeit besitzen (die Epizyklen) und deren Bewegungen per se einheitlich und dieselben sind und die in einer einzigen Zeit stattfinden, finden sich nur (an den) Teilen

der Sphäre. Da sie aber eine nur per accidens einheitliche Bewegung ist — wenn es schon unmöglich ist, dafs eine solche immer oder in den meisten Fällen auch nur in den Dingen der (unvollkommenen) sublunarischen Welt existiere — weshalb sollte es dann nicht um so eher richtig sein, dafs sie auch in den himmlischen Körpern unmöglich sei (Text fehlerhaft).

Da nun alles dieses sich so verhält, wie wir es auseinandergesetzt haben, so ist die per se immer sich gleich bleibende (einheitliche) Bewegung in nur einem einzigen sich bewegenden Prinzip. Dieses bewegt sich durch einen einzigen Beweger, und aus diesem Grunde ist es das Richtigste, anzunehmen, die Himmelssphäre sei ihrem ganzen Volumen nach ein einziges belebtes Wesen, das in bezug auf seine Gestalt kugelförmig ist. Ihre konvexe Fläche ist die konvexe der Fixsternsphäre und ihre konkave ist diejenige konkave, die die Sphäre des Feuers (unterhalb des Mondes) tangiert. Sie besitzt eine sich gleich bleibende (einheitliche) und universelle Bewegung. Die zahlreichen Bewegungen aber, die in der Sphäre des Himmels existieren, z. B. für jeden einzelnen Stern (Planeten) sind singulärer Natur. Die gröfste Bewegung in der Himmelssphäre gleicht der räumlichen Bewegung (von einem Orte zum andern) bei dem Tiere. Die partikulären Bewegungen derselben gleichen den Bewegungen der Glieder des Tieres. Aus diesem Grunde erfordern die genannten (partikulären) Bewegungen keine besonderen Zentren, um die sie sich drehen, wie z. B. um die Erde, die Zentrum für die gröfste Bewegung ist; denn die meisten dieser Bewegungen besitzen, wie die Mathematik beweist, Zentren, die aufserhalb des Zentrums des Weltalls liegen. Ihre Entfernung von der Erde ist nicht eine und dieselbe.

Es besteht daher für uns (unsere Auffassung) keine Notwendigkeit, uns viele Himmelssphären vorzustellen, deren Zentrum identisch sei mit dem Zentrum des Weltalls und deren Pole identisch sind mit den Polen der Welt, indem sie sich voneinander nur in der subjektiven Einbildung unterscheiden, die zwischen den Himmelssphären, die für jeden einzelnen Stern anzunehmen sind, unterscheiden kann (auch wenn sie in Wirklichkeit zusammenfallen). Sie würden sich dann wie Körper verhalten, die nicht voneinander getrennt wären und keine

Bewegung per se besäfsen. Die partikulären Sphärenbewegungen sind vielmehr nicht als selbstständige zu verstehen (motus per se), sondern als Teile der ganzen Himmelssphäre (d. h. als motus per accidens). Ferner lautet die Lehre, dafs an diesen Körpern (und in ihnen) sich die Sterne in der täglichen Bewegung des Himmels bewegen. Aus dieser Annahme ergibt sich nämlich kein Widerspruch. Der zwingende Grund, der die Mathematiker dazu führte, besondere Sphären für jeden einzelnen der sieben Sterne (Planeten) anzunehmen, an denen diese sich dann in der täglichen Bewegung fortbewegen — entsprechend den mit den besonderen Bewegungen ausgestatteten Sphären — ist nur folgender. Nach ihrer Ansicht ist es unmöglich, dafs ein einziger bewegter Körper sich in zwei verschiedenen Bewegungen bewege, indem er zu gleicher Zeit ein und derselbe bewegte Körper bleibe und ein bestimmtes, sich gleich bleibendes Volumen besitze. Diese selbe Ansicht leitete über zu der Thesis, die wir dargestellt haben; denn diese Himmelssphären werden nämlich in ihren besonderen Bewegungen, und zwar in (und an) ihren besonderen Sphären zugleich mit der gemeinsamen Bewegung (nach unserer Ansicht) insofern bewegt, als sie Teile des gröfsten Körpers (der Fixsternsphäre) sind. Sie verhalten sich nicht so, als ob jene Teile (einzeln) eine besondere Bewegung per se besäfsen. Sie bewegen sich vielmehr nur, insofern sie Teile sind (also per accidens).

Es stellt sich weiterhin die Frage, wie diese Teile einander folgen, indem ihre Bewegungen aus demselben Beweger entstehen, während sie doch voneinander getrennt sind, und wie es möglich ist, dafs sie sich nicht immer weiter voneinander wegbewegen. Dieses Problem haben wir bereits behandelt in dem Buche über den Himmel und die Welt. Es tritt sodann als weiteres Problem die Frage auf, ob es möglich ist, bewegende Prinzipien in geringerer Zahl als die eben genannten aufzustellen. Diese Ansicht wurde von einigen Philosophen vertreten. Dabei nehmen sie für jede Sphäre des Himmels nur einen einzigen Beweger an. Das erste Ding, das durch diesen bewegt wird, ist der Stern (Planet). Von diesem strömen sodann Kräfte aus, aus denen die übrigen Bewegungen sich zusammensetzen, die diesem besonderen Stern eigentümlich

sind und die zum Zwecke dieses Sternes erfolgen. Diese Auffassung jedoch ist nach dem früher Erwähnten und dem später Folgenden unmöglich. Der Grund dafür ist der, daſs der Beweger dieser Himmelssphären sich wie folgt verhält. Nehmen wir an, daſs die Bewegung nur erfolgt infolge der abstrakt-begrifflichen Vorstellung von Dingen, die nicht in einer Materie sind, so ist es klar, daſs alle realen Bewegungen, die jedem einzelnen Stern zukommen, nicht herstammen von dem begrifflichen Inhalte des einzelnen Sternes (als Objekt) noch auch von einem Verlangen, das sich auf diesen Stern richtet. So wurde es früher dargelegt. Ebensowenig existieren in diesen Vorgängen Kräfte, die von dem Stern auf die übrigen Teile seiner Sphären ausströmen; denn der Stern und die Sphären besitzen von den Teilen der Seele nur („die Art") denjenigen, der sich durch Formulierung von Begriffen betätigt, die rein abstrakter Natur sind.[1]) Was aber nun das Problem angeht, ob es möglich sei, daſs die Zahl dieser Substanzen (der Sphären) gröſser sei als die Zahl der himmlischen Bewegungen, so ist diese Annahme nicht unmöglich. Jedoch verhält es sich in folgender Weise. Nehmen wir an, eines dieser ersten Prinzipien sei verschieden von diesen, die wir aufgezählt haben. Dann muſs dieses Prinzip auch eine Tätigkeit haben, die ihm in besonderer Weise zukommt. Es muſs entweder erstes Prinzip für ein bestimmtes jener anderen Prinzipien oder für ihre Gesamtheit sein, wie es später betreffs des ersten Prinzipes dargelegt werden wird, oder das erste Prinzip dieser (irdischen) Dinge muſs nur für einen Teil der Dinge gelten, die unter der Sphäre des Mondes sind. So verhält sich z. B. der aktive Intellekt; denn es ist unmöglich, daſs eins dieser ersten, „edlen" (erhabenen) Prinzipien keine besondere Tätigkeit besitze (und dann zwecklos sei). Das Wesen des Feuers kann sich nämlich nicht anders verhalten, als daſs von ihm die Tätigkeit des Brennens bewirkt werde („ausgehe"). Nun aber sind diese Prinzipien (der himmlischen Welt) auf Grund ihrer Natur (per se) tätige Prinzipien, ebenso

---

[1]) Das Abstrakte enthält eine unbestimmt groſse Zahl von Individuen in sich, so daſs sich also aus einer abstrakten Vorstellung viele singuläre Sphärenbewegungen erklären lassen.

wie z. B. die Sonne auf Grund ihrer Natur leuchtet. Ferner: existierte unter jenen Agenzien ein erstes Prinzip, das keine (besondere) Tätigkeit besäfse, dann würde die Natur etwas Zweckloses geschaffen haben. Dabei braucht dieses Prinzip nicht zu existieren, um (per se) einen ursprünglichen Zweck durch seine Tätigkeit zu verwirklichen, sondern wegen eines sekundären Zweckes, wie wir sogleich darlegen werden. Das Verhältnis ist aber ein und dasselbe (für den ganzen Bereich des Weltalls), d. h. es kann (durch die Wirkung der Naturkraft) kein erstes Prinzip existieren, dem keine besondere Tätigkeit eigen wäre. Aus diesem Grunde müssen wir schliefslich zu der definitiven Thesis gelangen, die Zahl der Himmelssphären sei eine endliche und es können keine ersten Prinzipien existieren, die nicht aktiv sind.

Da das Gesagte betreffs der Existenz dieser ersten Prinzipien klar ist, so wollen wir nun betrachten, in welcher Weise jene Prinzipien existieren (entsprechend dem Formalobjekte der Metaphysik: ens in quantum est ens), in welcher Weise sie bewegende Prinzipien sind und in wievielfacher Weise sie erste Prinzipien für diese sinnlich wahrnehmbaren „göttlichen" Körper sind. Der Weg, der zur Betrachtung dieser Probleme führt, besteht darin, dafs wir an dieser Stelle das als Postulat voraussetzen, was in der Psychologie bewiesen worden ist; denn die meisten ersten Prinzipien, die hier in Frage kommen, sind aus jener Wissenschaft entlehnt. Es existiert keine Möglichkeit, diese Art der Existenz nach ihrer eigentümlichen Beschaffenheit zu erkennen, wenn man nicht jene Wissenschaft (die Psychologie) zuerst verstanden hat. Aus diesem Grunde behauptet man in dem göttlichen Gesetze: „erkenne dein Wesen, dann erkennst du auch deinen Schöpfer" (ein bekannter Traditionsausspruch, der das sokratische Diktum dem Propheten in den Mund legt).

Aus diesem Grunde lehren wir: Die Wesensformen besitzen entsprechend dem, was (in der Psychologie) dargelegt wurde, zwei Existenzarten. Die eine Existenzart ist sinnlich wahrnehmbar oder sie gleicht der sinnlich wahrnehmbaren. Sie kommt den Wesensformen zu, insofern sie in der ersten Materie vorhanden sind. Die andere Existenzart ist eine geistige (abstrakte). Sie kommt den Wesensformen (als Erkenntnisform)

zu, insofern sie von der Materie abstrahiert werden. Wenn daher „hier“ (in der Welt) Wesensformen existieren, denen die Existenz zukommt, insofern sie *nicht* in einer Materie sind, so ist es unumgänglich notwendig, daſs sie *reine* („getrennte“) *Geister* darstellen; denn den Wesensformen, insofern sie Wesensformen sind, kann keine *dritte* Art der Existenz mehr zukommen.

Da es nun einleuchtend ist, daſs die Existenzweise, die den genannten Bewegungen zukommt, nur insofern besteht, als jene Substanzen *reine Geister* sind, so wollen wir nun das Problem betrachten, in welcher Richtung sie die himmlischen Körper bewegen. Es ist „hier“ (für das Zustandekommen der Bewegung) keine andere Möglichkeit gegeben als die des *begrifflichen* Denkens, das von der Begierde angeregt wird. In gleicher Weise bewegt das Erkenntnisbild des geliebten Objektes (auf Grund einer Begierde) den Liebenden. Da sich dieses nun so verhält, so müssen die himmlischen Körper notwendigerweise mit einem Verstande ausgestattet sein; denn sie bilden sich verstandesmäſsige Vorstellungen (um ihre Bewegungen ausführen zu können). Dieses ist ein Beweis, der sich auf eine Ursache und auf ein reales Sein stützt. (Der Beweis ist also teils deduktiv, von der Ursache auf die Wirkung, teils induktiv, von Tatsachen auf deren Ursache); denn die Bewegung geht nur vor sich, wenn sie von Begierde begleitet ist. Daher ist sie notwendigerweise ausgestattet mit einer *vernünftigen* (d. h. von *abstrakten* Begriffen begleiteten) Begierde. Die himmlische Sphäre besitzt von allen „Teilen“ (partes) der Seele nur *diesen* Teil (d. h. den Verstand); denn es ist nicht möglich, daſs in den himmlischen Körpern die Fähigkeiten der äuſseren Sinneswahrnehmung vorhanden seien. Diese sind dem Tiere nämlich nur an dem Organe („Orte“) verliehen, wo sie angebracht sind. Jene Körper aber sind *ewige* (d. h. unvergängliche. Sie können sich also nicht ernähren noch durch Erzeugung fortpflanzen. Äuſsere Sinne wären daher bei ihnen zwecklos). Ebensowenig besitzen sie die Fähigkeiten der Phantasie, wie letzteres Avicenna annimmt (Metaphysik, Abhandlung IX); denn die Fähigkeiten der Phantasie können nicht ohne die äuſseren Sinne vorhanden sein, wie es in der Psychologie dargelegt wurde. Die Fähig-

keiten der Phantasie sind nur zu dem Zwecke vorhanden, damit das Tier durch dieselben sich bewegen könne auf Grund äufserer Reize von Objekten (die die äufseren Sinne wahrgenommen haben), auch wenn dieses Objekt nicht mehr präsent ist. In den meisten Fällen ist sodann ihr Zweck, den Bestand des Körpers zu erhalten. Ferner: verhielten sich die himmlischen Körper so, wie Avicenna es lehrt, d. h. dafs sie sich diejenigen Orte phantasiemäfsig vorstellten, zu denen sie sich hinbewegen („ihre Orte vertauschen"), dann wäre ihre Bewegung nicht eine einzige (einheitliche) noch eine kontinuierliche wegen der Aufeinanderfolge der verschiedenen Gegenstände, die die Seelen der Sphären sich phantasiemäfsig vorstellten, und auf Grund der Verschiedenheit der Zustände in ihnen. Die räumlichen Lagen kommen diesen Seelen nur in akzidenteller Weise zu, d. h. auf Grund der Relation der einen zu den andern. Dieses Streben (die Anziehung) aber, das z. B. die Sonne in ihrer Bewegung zeigt, ist etwas, das nur hervorgeht und verursacht wird von der räumlichen Lage (der Stellung) ihrer Sphäre zur gröfsten Sphäre (der Fixsternsphäre). Wenn es aber unmöglich ist, dafs diese himmlischen Körper eine Phantasietätigkeit besitzen, dann besitzen sie ebensowenig eine singuläre Bewegung.[1]) Ihre Bewegung ist eine sich immer gleichbleibende und kontinuierliche, nur in dem Sinne, wie ich es lehre. Denken sich nämlich die Seelen der Sphären das Gute, dessen Vollendung in seiner begrifflichen Vorstellung (also mit Abstreifung der Materie) beruht, dann verlangen sie danach, sich mit diesem Guten in der Vollkommenheit (Entelechie) zu verähnlichen. Diese Verähnlichung besteht darin, dafs das Gute aus der Existenz dieser Seelen in der vollkommensten Weise „aktualisiert" (erzeugt) wird, die in diesen Seelen möglich ist. Wenn nun der Umstand, dafs die Sphäre bewegt wird, vorzüglicher ist als der andere, dafs sie in Ruhe bleibt — die Bewegung ist nämlich eine Lebenstätigkeit für die natürlichen Dinge — dann befinden sich also die Sphären in ewiger Bewegung. Diese Bewegung geht nicht in der Weise vor sich, dafs ihre

---

[1]) Eine solche individuelle Bewegung kann nur von einer Phantasievorstellung ausgehen, da diese sich etwas Individuelles vorstellt.

begriffliche Vorstellung zwecks der Bewegung erfolgte; denn wenn dieses sich so verhielte, müfste das Vorzüglichere zwecks des weniger Vollkommenen sein. Die Bewegung geht vielmehr in der Weise vor sich, dafs sie sich notwendig aus jener Vollkommenheit (dem Begriffe) ergibt und ihr folgt. Ebenso folgt „auf die“ (aus der) Wesensform des Feuers der Vorgang des Verbrennens. Sind wir z. B. zu der höchsten Vollkommenheit unseres Wesens gelangt, so ist es das Beste und Edelste für uns, anderen von dieser Vollkommenheit so gut wie möglich mitzuteilen; denn die Vollendung eines Wesens ist hingeordnet auf ein anderes (algair zu lesen). Ebenso verhält sich die Sachlage in den himmlischen Körpern im Verhältnis zu dem, was unter ihnen liegt. Dies werden wir im Späteren ausführen.

Es ist also aus dem Vorhergehenden einleuchtend, welche Art der Existenz jenen bewegenden Prinzipien zukommt und in welcher Weise ihre Bewegung vor sich geht. Daraus ist zugleich ersichtlich, dafs sie nicht nur bewegende Prinzipien für die himmlischen Körper sind. Sie haben vielmehr auch die andere Tätigkeit, ihnen die entsprechenden Wesensformen zu verleihen, durch die die himmlischen Körper das sind, was sie sind (mā statt himā; eine aristotelische Bezeichnung des Wesens). Der Grund dafür liegt in folgendem. Leugnen wir „jene“ (die Ideen der himmlischen Geister), dann existieren keine Wesensformen der himmlischen Körper mehr, die sich in kreisförmiger Bewegung befinden. (Folglich müssen letztere Emanationen der ersteren sein!) Ebenso verhält sich folgendes: Leugnen wir den Verstand, der aktuell Verstand ist (den Nūs), dann existiert die höchste Vollendung der himmlischen Sphären nicht mehr real. In diesem Sinne sind also die Himmelssphären in gewisser Weise aktive Prinzipien für die Körper (indem sie ihnen die Wesensform verleihen); denn (id statt idā) solche betätigen sich darin, dafs sie die „Substanz“ (die Wesenheit) des Dinges bewirken, sei es nun, dafs ihre Tätigkeit eine ewige oder eine zeitlich begrenzte ist. Das Vorzüglichste ist aber, dafs die Bewegung eine ewige sei. Ebenso bedeuten jene Geister andererseits die Wesensformen der Sphären; denn die Wesensformen der himmlischen Körper sind nichts mehr (und nichts weniger) als das, was sie durch ihr Denken

von jenen Geistern empfangen. Weil ferner die himmlischen Körper, wie wir ausgeführt haben, durch jene Geister nach Art der *Sehnsucht* bewegt werden, so sind jene also Endziele (für die Bewegungen der Sphären). Da sich dieses nun so verhält, stehen diese ersten Prinzipien zu „diesem“ sinnlich wahrnehmbaren (irdischen) Sein in dem Verhältnis der Wesensform, des tätigen Prinzipes (causa efficiens) und des Endzieles. Aus diesem Grunde sind die Wesensformen des sinnlich wahrnehmbaren (irdischen) Seienden nicht in dem Sinne von jenen Geistern abgeleitet, als jene (übergeordneten) Geister zum Zwecke der (untergeordneten) sinnlichen Körper tätig wären (oder: existierten). Der sinnlich wahrnehmbare Körper ist vielmehr auf jene Geister wie auf seinen *Zweck* gerichtet, wie es aus dieser Darlegung klar ist. Unter diesen Umständen bleibt nur die eine Möglichkeit übrig, dafs das Hervorgehen der Wesensform aus den himmlischen Geistern sich in der *zweiten* Art und Weise (in *akzidenteller* Folge) ergibt und in dem Sinne, wie Gott es in dem Gesetze (nāmūs, nomos) sagt, dafs er dem Menschen die Tugenden mitteile, nicht damit er selbst für sich irgendeine Tugend erwerbe (sondern als *selbstloser* Spender alles Guten).

Das Dargelegte wird auch durch Folgendes einleuchtend. Es ist klar, dafs die existierenden Dinge *zwei* Gruppen bilden. Die eine ist nur dazu geschaffen (disponiert), einer anderen zu dienen, insofern diese der *Zweck* der ersten ist. Die zweite Gruppe vollendet hingegen ein anderes und vervollkommnet (aktualisiert) es, insofern diese zweite die (formverleihende) *Herrscherin* ist, nicht als ob sie *zwecks* des anderen (also ihr untergeordnet) da wäre. Diese beiden Gruppen existieren real in den habitūs und den Tätigkeiten („den Künsten“), die *willkürliche* (voluntaria) sind. Da es nun betreffs dieser unkörperlichen Substanzen dargelegt wurde, in wievielfacher Weise sie erstes Prinzip für die sinnlich wahrnehmbare Substanz sind und wie sie sich zu ihr verhalten (als *übergeordnete*), so ist es erforderlich, dafs wir nunmehr betrachten, wie sich diese Prinzipien auf einer und derselben Seinsstufe zueinander verhalten. Das Weltall würde dann ein *einziges* erstes Prinzip besitzen. Dieses wäre also das *erste* in jener Gattung (des Seins), und es ginge allen übrigen voraus. Die übrigen Prin-

zipien wären nur zufällig erste Prinzipien, insofern und insoweit sie an jenem ersten partizipieren. Wenn sich dieses so verhält, stellt sich das weitere Problem, in wievielfacher Hinsicht das eine ein Prinzip für das andere sein kann, indem zugleich das erste Prinzip Prinzip für die Gesamtheit der übrigen ist. Wir lehren also: Betrachtet man das Verhältnis der ersten Prinzipien, so findet man, dafs die einen der Würde nach den anderen vorausgehen. Der Grund dafür liegt in folgendem: Der Beweger, der die tägliche Bewegung der Himmelssphäre ausführt, ist edler als alle übrigen; denn alle übrigen bewegen sich nur in akzidenteller Weise im Verhältnis zu ihm (wie der im fahrenden Schiffe Ruhende sich per accidens bewegt). Er wird aber selbst nicht durch diese anderen bewegt. Ferner: dasjenige Prinzip, dessen Bewegung schneller erfolgt und dessen Körper gröfser ist, ist notwendigerweise vorzüglicher. Betrachtet man die Sachlage in den übrigen ersten Prinzipien, so findet man, dafs sie in dieser Beziehung (ratio) eine Verschiedenheit aufweisen.[1] Wenn nun Dinge, die in ihrer Vorzüglichkeit verschieden sind (diese also nur per accidens besitzen), sich nicht in der Art unterscheiden, d. h. wenn sie nicht verschiedene Arten bilden, so dafs die einen (per se, dem Wesen nach) vorzüglicher sind wie die anderen, so besteht die Verschiedenheit, die in ihnen vorhanden ist, nur darin, dafs die einen den anderen innerhalb der einen allein in Frage kommenden gemeinsamen Art vorausgehen. Von den Dingen, die sich so verhalten, sind nun aber die einen die („Form der") Wirkung in bezug auf die anderen (die jene Bestimmung per se besitzen). Dasjenige Prinzip, das in diesem Sinne allen übrigen vorausgeht, ist die höchste Ursache und das bewirkende Prinzip für alle (denn das per se ist in jeder Seinsordnung Ursache des per accidens). Da dieses sich so verhält und da es bereits klar geworden ist, dafs das vorzüglichste jener bewegenden Prinzipien der Beweger ist, der die tägliche Bewegung des Himmels verursacht, so mufs also dieser Beweger die höchste Ursache für alle

[1]) Das, was per se ist, läfst keine Verschiedenheit zu. Diese geht also auf ein per accidens, auf ein mehr oder weniger Partizipieren an an einem per se zurück.

übrigen bewegenden Prinzipien sein. Ferner ist klar, daſs die übrigen bewegten Körper gemeinsam mit diesem Beweger seine Bewegung besitzen (an seiner Bewegung partizipieren). Sie werden also von ihm bewegt und sie nehmen infolgedessen gemeinsam teil an den geistigen Vorstellungen jenes Geistes (der Sonnensphäre in der Tagesbewegung). Daher besitzt also jedes einzelne Prinzip von ihnen (der untergeordneten Sphären) eine universelle geistige Vorstellung, d. h. eine allen gemeinsame[1]) und zugleich eine besondere (zur Erklärung der besonderen Bewegung). Die universelle Vorstellung ist der Begriff, den sich die Gesamtheit der geistigen Prinzipien von jenem ersten Beweger bildet. Die besondere ist der Begriff, den sich jedes einzelne der Prinzipien von jedem einzelnen Beweger macht. Diese universelle Vorstellung („Universalität") kann sich „hier" (in den Sphären) zu den Vorstellungen, die jedem einzelnen geistigen Prinzipe besonders zukommen, nicht wie das Genus verhalten; denn diese partikulären Vorstellungen besitzen keine Materie. (Nur wo eine Materie ist, ist ein Genus.) Die universelle Vorstellung verhält sich vielmehr zu den partikulären wie viele Dinge, die sich auf ein einziges Prinzip beziehen (wie eine Relation unkörperlicher Dinge auf einen Punkt). Dieses erste geht den übrigen voraus und ist Ursache für ihre Existenz. Ein weiterer Grund ist folgender. Das Universelle geht dem Partikulären voraus; denn entfernt man das Universelle, dann entfernt (verneint) man zugleich auch das Partikuläre. Liegt es also nicht in dieser universellen Vorstellung begründet, daſs sie nach Art des Genus (biḳidam statt biadam) vorausgeht, so geht sie in den übrigen geistigen Vorstellungen jener Prinzipien notwendigerweise nach Art der Ursache voraus.

Aus derselben Weise ist ebendiese Bestimmung (ratio) in den groſsen Bewegungen (der Sphären) offenkundig, die jeder einzelne Stern ausführt. Es ist betreffs jener Bewegungen klar, daſs sie zwecks der Bewegung des Sternes (der betreffenden Sphäre) erfolgen; dann (und deshalb) ergibt sich aber notwendig, daſs die bewegenden Prinzipien der Sphären

---

[1]) Diese soll die Tagesbewegung der einzelnen Sphären verständlich machen.

diese Bewegung wegen der der Fixsterne ausführen (da diese das Ziel der gröfsten Bewegung, der Tagesbewegung, also das letzte Ziel aller Bewegungen sind). Sonst müfste die Bewegung der Sterne aus jenen geistigen Prinzipien in nur akzidenteller Weise erfolgen. Da sich alles dieses so verhält wie er (Ptolemäus) es beschrieben hat, so besitzt also jeder einzelne Stern mehr als eine einzige Bewegung. Die bewegenden Prinzipien jeder Sphäre sind zugleich notwendigerweise verursacht von dem bewegenden Prinzip des Sternes selbst, und die Beweger der sieben Sterne (der Planeten) sind verursacht von dem Beweger der gröfsten Sphäre (der Fixsternsphäre).

Soweit wollen wir diese Abhandlung, die über die Betrachtung der Existenzweise eines ersten Prinzipes in dieser Kategorie (des Wirklichen) handelt, führen. In der späteren Darlegung wird vielleicht klar werden, dafs dieser Beweger nicht die erforderliche Fülle des Seins besitzt, die ihn befähigt, erstes Prinzip zu sein, wenn wir nämlich die Dinge betrachten, die jeder einzelnen der Sphären besonders zukommen. Es ist ebenfalls in allgemeiner Weise aus dem Vorhergehenden klar, dafs diese unkörperlichen Prinzipien notwendigerweise hinführen (in ihrer Kette auslaufen, endigen) müssen zu (bei) einem ersten Prinzip. Sie verhalten sich nicht etwa so, dafs die einen unabhängig von den anderen wären, so dafs zwischen ihnen keine Verbindung von Ursache und Wirkung bestände. Dieses verhält sich so, weil der Ausdruck „erstes Prinzip" entweder in eindeutigem (univokem) oder äquivokem Sinne von den Geistern der Sphären ausgesagt wird oder in einer gewissen Ordnung und Proportion (also in analogem Sinne), und diese Art der Prädikation gehört zu den Termini, die in „unklarer" (analoger) Weise prädiziert werden. Der Begriff des ersten Prinzipes kann nun aber nicht in eindeutiger Weise (von den geistigen Prinzipien der Sphären) ausgesagt werden; denn in den Inhalten (Dingen), die in eindeutiger Weise ausgesagt werden, ist die Vielheit (der Individuen) auf der Materie begründet. Jene Prinzipien sind aber nicht materiell. Ebenso ist es unmöglich, dafs von jenen Prinzipien der Terminus „erstes Prinzip" in rein äquivokem Sinne ausgesagt wird; denn es wurde bereits dargelegt, dafs

sie ein und dasselbe Genus besitzen. Wenn dieses sich nun so darstellt, dann bleibt nur noch die eine Möglichkeit übrig, dafs der Begriff des ersten Prinzipes von ihnen nach einem gewissen „Früher und Später“ ausgesagt werde (also in analoger Weise). Nun aber beziehen sich die Dinge, von denen Prädikate nach einem gewissen „Früher und Später“ ausgesagt werden, notwendigerweise auf ein einziges Ding und dieses ist die Ursache für die Existenz jenes Prädikates (ratio) in allen übrigen Gegenständen (denn es besitzt per se jenes Prädikat; den übrigen kommt es per accidens zu). So verhält sich z. B. der Begriff (Terminus) der Hitze. Man sagt denselben von den heifsen Dingen aus in ihrer Beziehung zu dem Feuer (das per se heifs ist). Das Feuer ist die Ursache für die Existenz der Hitze in allen anderen heifsen Dingen. Daher ist klar, dafs man von diesen ersten Prinzipien zu einem einzigen, ersten Prinzip aufsteigen mufs. Jedoch kann man dadurch nicht die eigentümliche Natur (des ersten Prinzipes oder aller Geister) erkennen, wie dieses aus der vorhergehenden Darlegung klar ist.

Auch durch folgendes wird dieser Gedanke (ratio) klar werden; denn wir sehen die Tätigkeiten dieser himmlischen Körper, die aus ihren Bewegungen hervorgehen und sich gegenseitig unterstützen, um die Existenz jedes einzelnen wirklichen Dinges in der sublunarischen Welt und seine Erhaltung im Dasein zu bewirken. Diese Ordnung und innerlich zusammenhängende Kette verhält sich wie folgt: Entfernen wir eine einzige dieser Bewegungen, dann wird die Existenz der Dinge gestört („verwirrt“) und ihre Ordnung vernichtet. Aus diesem Grunde sehen wir, dafs der Mond und die Sterne, die „umherirren“ (die Planeten), sich so verhalten, als ob sie in ihren Bewegungen der Sonne Dienste leisteten und deren Einwirkungen weiterleiteten (tunkil zu lesen; — auf die sublunarische Welt übertrügen und dieser vermittelten). Der Grund für diese Annahme ist der, dafs wir immer sehen (und konstatieren), dafs Mond und Planeten sich in bestimmten Entfernungen zur Sonne bewegen, d. h. sie befinden sich bald nahe und bald fern in fest umschlossenen Bahnen in bezug auf ihre Geschwindigkeit („Schnelligkeit und Langsamkeit“), wie es in der mathematischen Astronomie dargelegt wird. Es ist also

nicht möglich, dafs diese Tätigkeit ihnen (oder „ihr“, der Sonne) per accidens zukomme.

Wenn sich dieses nun so verhält, erstreben sie also (die Sterne und der Mond) notwendigerweise in ihren Bewegungen ein und dasselbe Ziel. Da aber nun die Sterne nicht zwecks der sublunarischen Dinge („hier“) existieren, so mufs jenes Ziel, das ihnen allen gemeinsam ist, die erste Ursache sein, in dem (so dafs und damit) sie alle (harmonieren)[1] übereinstimmen und sich gegenseitig unterstützen zur Hervorbringung jedes einzelnen Seienden dieser sublunarischen Welt. Existiert nämlich ein geistiges Wesen durch mehr als ein einziges bewegendes Prinzip, so wird sein Dasein (per se) notwendigerweise zusammengfügt durch das Harmonieren dieser bewegenden Prinzipien in einem einzigen Endziele. Auf diesen Gedanken weist Gott mit den Worten hin: „Existierten in beiden (Welten) viele Götter aufser dem einen Gotte, dann würden sie beide zugrunde gehen.“

Um es kurz zu fassen: Das Weltall ist ein (Harmonisches und) Einheitliches nur durch die Existens eines einzigen ersten Prinzipes (Einheit der Ordnung). Sonst könnte die Einheit im Weltall nur per accidens existieren, oder es ergäbe sich, dass sie überhaupt nicht vorhanden sei. Kurz, das Weltall verhält sich wie die Stadt edler Bürger. Wenn dieselben auch viele leitenden Autoritäten („Führerschaften“) besitzen, so bilden diese doch eine kontinuierliche Kette, die hinführt zu einer einzigen (obersten) Leitung, und erstreben ein einziges Ziel. Sonst könnte die Stadt nicht eine einheitliche und harmonisch geordnete sein. Ebenso wie aus diesem Grunde die Stadt ihren dauernden Bestand erhält, verhält es sich auch im Weltall. Aus diesem Grunde sind die Städte der Beduinen (oder: Haltestätte für Karawanen) flüchtige Erscheinungen; denn die Einheit in ihnen findet sich nur in akzidentieller Weise vor.

Da es nun klar ist, welcher Art die Existenz jener „Gedanken“ (Gesetzmäfsigkeiten, Bestimmungen, rationes) ist und wie sie sich zum sinnlich wahrnehmbaren Weltall und

---

[1]) Durch das Streben nach einem Ziele werden die Bewegungen der Sterne einheitlich orientiert, d. h. harmonisch.

zueinander verhalten, so wollen wir nun die Bestimmungen betrachten, die jedem einzelnen besonders zukommen. Wir wollen diese Betrachtung, wie wir früher erwähnten, herleiten aus dem, was in der Psychologie bereits dargelegt wurde. Daher behaupten wir: Dafs jedes einzelne dieser ersten Prinzipien sein Wesen (reflektierend) selbst denkt, ist daraus klar, dafs unser Verstand sich ebenso verhält, d. h. wenn dieses zutrifft, dass er nämlich während er die Begriffe denkt, zu sich selbst zurückkehrt, so denkt er sein eigenes Wesen; denn sein Wesen ist identisch mit den Begriffen[1]) selbst. Ebenso verhält es sich in der himmlischen Welt. Wenn der Verstand „dort“ nichts anderes ist, als der Begriff selbst; um wieviel mehr trifft es also zu, dafs das Verhältnis (des reflexen Denkens) sich in jenen unkörperlichen Geistern gerade so stelle; denn wenn unserem Verstande die genannte Eigentümlichkeit zukommt, insofern er nicht in die Materie versenkt ist, — selbst wenn er abgesehen davon (als Lebensprinzip) in Abhängigkeit steht zu der Materie — dann ist es also um so mehr naheliegend, dafs sich dieser Vorgang in den rein geistigen Substanzen ebenso verhalte, die keinerlei Abhängigkeit von der Materie aufweisen. Aus diesem Grunde behaupten wir: Der Geist (das Denken) und das Gedachte sind in den rein geistigen Substanzen in noch höherem Sinne vereinigt als es in uns der Fall ist; denn das Denken (der Geist) in uns verhält sich, auch wenn es identisch ist mit dem Gedachten selbst, jedoch so, dafs es eine Verschiedenheit aufweist infolge seiner Beziehung zur Materie.[2])

Da es nun klar ist, dafs jeder einzelne jener Geister sein Wesen (Selbst) erkennt, so wollen wir weiterhin überlegen, ob jeder einzelne Geist auch ein Ding, das aufserhalb seines Wesens liegt, erkennen könne oder nicht. In dieser Weise behaupten wir: Der Begriff (und das Gedachte) ist, wie es in der Psychologie bereits dargelegt wurde, die Vollendung (Entelechie) des Denkenden und seine Wesensform. Geben wir nun zu, dafs einer dieser Geister ein anderes äufseres

---

[1]) Die Begriffe bilden die Formen des Geistes, also sein Wesen. Der Geist wird im Erkennen das, was er erkennt.

[2]) Je näher etwas zur Materie steht, um so mehr neigt es zur Vielheit und Individualisierung.

Ding denkt, so denkt er dasselbe nur insofern, als er durch „dasselbe“ (diesen Gedanken) vervollkommnet wird. Jenes andere geht ihm also voraus und ist in gewissem Sinne Ursache für die Existens des Geistes (als eines aktuell denkenden). Ebenso verhält es sich, wenn wir zugeben, dafs einer dieser Geister von einem anderen verursacht sei. Es ist dann um so mehr erforderlich, dafs die Wirkung (der verursachte Geist) seine Ursache geistig erfasse. Dann sind also diese beiden Begriffe korrelativ (konvertibel) d. h. dasjenige, geistige Prinzip, das sich einen anderen Gegenstand begrifflich vorstellt, verhält sich zu diesem anderen wie die Wirkung zur Ursache. Verhält sich also ein Geist so, dafs er eine Ursache besitzt, so stellt sich diese Wirkung seine Ursache geistig vor; denn für das Verursachte ist es unmöglich, sich sein eigenes Wesen geistig vorzustellen, ohne zugleich dasjenige zu denken, wodurch sein Wesen besteht (die Ursache). Es wurde aber bereits klargestellt, dafs jedes einzelne dieser geistigen Prinzipien sein Wesen denkt. Es ist also unumgänglich notwendig, dafs die Wirkung in dem Bereiche der geistigen Prinzipien sich ihre Ursache (d. h. den verursachenden Geist) geistig denke. Daraus ist ersichtlich, dafs einige der ersten Prinzipien (d. h. der Geister) erste Ursachen sind für andere und zwar in dem Sinne der Wesensform, der Wirkursache und der Zweckursache. In gleicher Weise wurde bereits die Beziehung der Geister zu der Wesensform der himmlischen Körper, die eine kreisförmige Bewegung ausführen, erwiesen; denn diese Beziehungen sind eine und dieselbe. Aus diesem Grunde ist auch die Ursache auf diesem Gebiete nicht auf die Wirkung wie auf ihren Zweck gerichtet. Es ist nämlich nicht möglich, dafs das vorzüglichere Ding zum Zwecke des weniger vorzüglicheren existiere (und tätig) sei, vielmehr verhält es sich umgekehrt: Das Hervorgehen der Wirkung aus der Ursache ist in dem Reiche jener Geister nichts anderes als etwas, das auf die Vollkommenheit (Entelechie) der Ursache „folgt“ (aus ihr resultiert — Emanationsidee). Ebenso ist der Vorgang des Verbrennens etwas, das sich aus der „Substanz“ (Wesenheit) des Feuers ergibt. Da sich dieses nun so verhält, wie wir dargelegt haben, so ist es einleuchtend, dafs die Ursache in der Welt der Geister sich ihre Wirkung begrifflich

nicht vorstellen kann. Sonst müſste der Fall eintreten, daſs die Ursache wiederum zur Wirkung würde (verursacht von ihrer erstmaligen Wirkung), und daſs das Vollkommenere durch das Unvollkommenere vollendet werden könnte. Dieses aber ist unmöglich.

Daher ist in jeder Beziehung klar: nimmt man ein erstes Prinzip für Geister an, das seinerseits nicht durch ein anderes Prinzip verursacht ist, wie es im Vorhergehenden ausgeführt wurde, so kann diese erste Ursache sich nur ihr eigenes Wesen vorstellen. Sie kann nicht die von ihr verursachten Dinge erkennen. Dies jedoch ist keine Bestimmung, die sich auf das erste Prinzip ausschlieſslich erstreckt. Sie umfaſst (betrifft) vielmehr alle Geister und sogar die himmlischen Körper; denn wir sind nicht der Ansicht, daſs sie sich die Dinge geistig vorstellen, die nach dem Maſse ihrer Existenzweise „unter“ ihnen (subordiniert) sind. Wenn sich dieses nämlich so verhielte, müſste das Vollkommenere durch das Unvollkommenere vollendet werden und zugleich wären die begrifflichen Vorstellungen jener Geister zeitlich (und allmählich) entstehend und vergehend (also äuſserst mangelhaft). So verhalten sich die Begriffe der Menschen. Da die Sachlage nun so liegt, gilt folgendes: Wenn auch die reinen Geister alle einheitliche (einfache) sind und zwar in dem Sinne, daſs der Denkende und das Gedachte in ihnen ein und dasselbe ist, so besitzen sie doch eine verschiedene Vollkommenheit in der geistigen Tätigkeit. Dasjenige Prinzip, dem die Einheit im höchsten Sinne zukommt, ist das erste, das einfache. Auf dieses folgt dasjenige, das sich an das erste anschlieſst, sodann das dritte, das sich an das zweite reiht. Kurz: je mehr ein geistiges Prinzip, um sich sein Wesen vorzustellen, einer gröſseren Anzahl anderer Prinzipien bedarf, besitzt es in jedesmal geringerer Weise die Einfachheit. In ihm ist zugleich eine gewisse Vielheit enthalten. Umgekehrt gilt: je weniger eine geistige Substanz, um sich ihr Wesen vorzustellen, einer Anzahl anderer Prinzipien bedarf, besitzt sie in höherem Sinne die Einfachheit. Folglich ist das erste, im wahren Sinne Einfache nur dasjenige, das, um sich sein Wesen vorzustellen, keines äuſseren Gegenstandes bedarf (Gott).

Dieses also ist dasjenige Resultat, zu dem die Darlegung

betreffs des begrifflichen Denkens der Geister führte. Jedoch ist diese Thesis mit manchen unmöglichen Vorstellungen und Schwierigkeiten verbunden. Die eine besagt: Diese Prinzipien erhalten nach jenen Voraussetzungen also ihr aktuelles Sein durch Dinge, die erste Prinzipien sind. Dann also gehen die zweiten aus den ersten hervor, wie in den Naturdingen die einen aus den anderen hervorgehen. So verhält sich z. B. der Vorgang des Verbrennens, der eine Wirkung des Feuers ist, und der des Erkaltens, der von dem Schnee „ausgeht". Dann gehen also die Geister nicht aus anderen (übergeordneten) Geistern durch die Funktionen des Wissens hervor (sondern durch einen unbewufsten Naturvorgang im Wesen selbst). Es ist nun aber unmöglich, dafs aus dem Wissenden, insofern er formell ein Wissender ist, ein Ding hervorgehe, dafs er nicht erkennt. Darauf weist Gott mit den Worten hin: „Weifs er etwa irgendein Geschöpf nicht, da er doch der Gütige und Kundige ist." (Vgl. Kor. 36, 79.) Ein weiterer Grund ist folgender: Die Unwissenheit ist ein Mangel. Ein Ding, das die höchste Vollkommenheit besitzt, kann in sich nun aber keinen Mangel bergen. Dies ist die gröfste Schwierigkeit, die der oben aufgestellten Thesis anhaftet.

Wir wollen dieselbe lösen und lehren demnach: Die Wirkursache verleiht der Wirkung nichts anderes als das Abbild von dem, was in ihrer Substanz (Wesenheit) ist. Die Wirkung mufs daher notwendigerweise ein „Anderes" und eine der Zahl nach zweite sein. Daraus ergibt sich konsequenterweise eine von zwei Konklusionen. Die Wirkung ist in der ersten durch die erste Materie verschieden von der Ursache.[1]) Der Grund dafür ist folgender: Wenn die Wirkung der Wirkursache in der Art gleichsteht („mit ihr identisch ist"), ohne dafs eine Verschiedenheit zwischen beiden in der Wesensform besteht, dann findet die Verschiedenheit, die zwischen beiden dennoch vorhanden sein mufs, in den graduellen Unterschieden innerhalb derselben Art statt. Dieses tritt dadurch ein, dafs die

---

[1]) In der zweiten mufs die Verschiedenheit auf dem Wesen selbst, also der Form beruhen, was eine Artverschiedenheit bedeutet, nicht eine solche innerhalb derselben Art, oder auf den Qualitäten des Wesens, „der Vorzüglichkeit".

Wirkursache innerhalb jener Art vollkommener ist als die Wirkung; denn die Wirkung kann nicht per se vollkommener sein als die Wirkursache (höchstens per accidens ist dieses denkbar), da die Wesenheit der Wirkung nur durch die Wirkursache (und aus ihr) zustande kommt.

Da sich dieses nun so verhält, sind also die geistigen Prinzipien, die in keiner Materie vorhanden sind, so geartet, daſs in ihnen sich die Wirkursachen von der Wirkung und die Ursache von ihrem verursachten Objekte nach dem verschiedenen Maſse der Vorzüglichkeit unterscheidet innerhalb des Umfanges derselben Art, ohne irgend welche Verschiedenheit der Art nach. Da nun der aktuell denkende Geist in uns nichts anderes ist als die geistige Vorstellung von der realen Ordnung und Reihenfolge in dieser Welt und jedem einzelnen ihrer Teile und als die Kenntnis jedes einzelnen Dinges der Welt nach seinen entfernteren und näheren Ursachen, so daſs schlieſslich das ganze Weltall erkannt ist, so ist folgendes die notwendige Konsequenz: Die Wesenheit des Geistes, der dieses (aktuelle) Denken in uns hervorbringt (des aktiven Intellektes), ist nicht verschieden von der begrifflichen Vorstellung von diesen Dingen, die in der irdischen Welt vorhanden sind (denn die Ursache kann nur das geben, was sie selbst besitzt). Dennoch ist notwendig, daſs jener Geist diese Dinge in einer vorzüglicheren Weise denkt (als wir Menschen). Sonst könnte „hier" (in diesem Vorgange) zwischen uns und ihm keine Verschiedenheit bestehen (die doch erforderlich ist). Wie sollte jener Geist die Dinge auch nicht in vollkommenerer Weise denken (als wir)! Es ist doch klar geworden, daſs unser Geist, der aktuell denkt, zeitlich entsteht und vergeht, da er mit der Materie verbunden („zusammengeleimt") ist. Der Gegenstand aber, den er geistig erfaſst, ist dabei (und trotzdem) ewig und nicht mit der Materie verbunden. Nur wegen des Unvermögens des Geistes, der in uns ist, erfordert das Denken des Menschen die Tätigkeit der äuſseren Sinne. Dadurch ist zu erklären, daſs, wenn wir eine äuſsere Sinnestätigkeit vernichtet (verloren) haben, wir dadurch zugleich auch den ihr entsprechenden geistigen Inhalt vernichten. Aus diesem Grunde ist auch folgendes zu verstehen. Ist es uns unmöglich, über ein Ding etwas auszusagen

(oder: von ihm etwas zu erfahren) und stoſsen wir dann auf seinen abstrakten *Begriff*, dann (wa vor lam zu streichen) können wir uns denselben nur dadurch präsent machen, daſs wir auf Allbekanntes (Anschauungsbilder und sinnliche Wahrnehmung als Beispiele) zurückgreifen. Aus diesem Grunde ist es möglich, daſs „hier“ (in der Welt) viele Dinge existieren, deren Ursachen für uns unbekannt sind, die aber in dem Wesen des aktiven Intellektes existieren. In diesem Sinne kann er uns auch die Kenntnis der Ursachen des Traumes und anderer Vorgänge verleihen, wie z. B. prophetischer Warnungen betreffs zukünftiger Dinge. Wir vermögen dieses nicht zu erkennen wegen unserer Unfähigkeit, die auf der Materie beruht. Aus diesem Grunde ist es ebenfalls eine notwendige Folge, daſs der Begriff (das Gedachte, also seine Wirkung) des tätigen Intellektes für diesen keinen reicheren Inhalt darstelle als ebendiesen seinen[1] Begriff (so daſs er zu dessen Wesen nichts hinzufügt), da beide in der *Art* identisch sind. Der eine (die Ursache, der Denkende) ist jedoch in gewissem Sinne vollkommener als der andere. Ebenso liegt das Verhältnis im allgemeinen (bei allen Sphärenintellekten), so daſs (sogar) das erste Prinzip die Existenz in einer Weise denkt, die vollkommener ist als alle anderen Weisen, in denen die Geister, die frei von der Materie sind, eine verschiedene Vollkommenheit besitzen können; denn notwendigerweise ist der Erkenntnisinhalt dieses Prinzipes der *Art* (dem Wesen) nach *nicht* einmal verschieden von den Erkenntnisinhalten der Menschen, geschweige von den Begriffen der anderen geistigen Substanzen (der Himmel), selbst wenn dieses Prinzip der *Vollkommenheit* (also nur der Qualität, nicht dem Wesen) nach auch *durchaus* verschieden ist von dem menschlichen Geiste.

Das nächste Ding, das sich an dessen Substanz (Wesenheit) anschlieſst, ist der Geist, der unter ihm ist. Darauf folgt der eine auf den anderen in systematischer Ordnung, bis man in dieser Kette zu dem *menschlichen* Geiste gelangt. Ebenso

[1]) Eventuell: als den Begriff, den man sich von dem aktiven Intellekte bildet; besser jedoch: als das durch den Denkvorgang *Hervorgebrachte*, der *zweite* Intellekt.

verhält sich auch *unser* Denken.[1]) Das eigentümlichste Objekt für die Tätigkeit unserer begrifflichen Vorstellung sind nur die *materiellen* Dinge. Die Inhalte, die der Mensch aus dem Gebiete der geistigen Prinzipien denkt, erfafst er nur in einer gewissen (Proportion) Ähnlichkeit. Denken wir also die geistigen Prinzipien (der Himmel), so findet dieses Denken nur in einer gewissen *Ordnung* statt. Dasjenige Ding, das unserer Substanz (Wesenheit) am nächsten ist, ist also der *aktive Intellekt* (der Mondsphäre). Aus diesem Grunde waren einige Philosophen der Ansicht, dafs wir uns diesen Intellekt selbst nach seinem *ganzen* innersten Wesen vorstellen können (nataṣauwar), so dafs wir also mit ihm ein und dasselbe (ergänze: wâḥidan) wären, und dafs zugleich die Wirkung (unser Geist) identisch würde mit („zurückkehrte zu“) der Ursache (dem aktiven Intellekte, d. h. fit unum cum ipso). In dem gleichen Sinne ist auch das Objekt für die begriffliche Tätigkeit des aktiven Intellektes nur sein *eigenes Wesen*. Die Inhalte, die er aus dem Gebiete der ihm übergeordneten geistigen Prinzipien erfafst, denkt er ebenfalls (wie dementsprechend der Mensch) nur in einer gewissen Ähnlichkeit (und Proportion, nicht so wie diese ihm übergeordneten Geister *in sich selbst* sind). Das Gleiche gilt für das dritte, vierte geistige Prinzip usw., bis man hingelangt zu dem *ersten* Prinzipe des Seins. Aus demselben Grunde besitzt das *erste* Prinzip (Gott) die ihm *ausschliefslich* zukommende Bestimmung, dafs es kein Ding nur in einer gewissen Ähnlichkeit denkt. Aus diesem Grunde denkt es die von ihm gedachten (d. h. *verursachten*) Dinge nicht in einer unvollkommeneren Weise (binakṣin). Sein Geist (Denken) ist vielmehr der *vollkommenste* Geist, da sein Wesen das vollkommenste Wesen ist. Aus diesem Grunde existiert in seinem Wesen keine Verschiedenheit in der Vollkommenheit („Würde“). Er ist vielmehr im *absoluten* Sinne der vollkommene, ohne jeden Vergleich mit anderen Dingen eingehen zu können. Wenn nun dasjenige, was die (jedesmalige) Wirkung unter jenen geistigen Prinzipien von ihrer

---

[1]) Wie in dem Denken und Verursachen der himmlischen Geister eine natürliche Ordnung herrscht, so auch in unserem Denken. Letztere ist eine *aufsteigende*, erstere eine *absteigende*.

Ursache denkt, identisch wäre mit dem, was die Ursache selbst von ihrem eigenen Wesen erkennt, dann könnte keine Verschiedenheit zwischen Ursache und Wirkung statthaben, noch könnte irgendeine Vielheit für diese geistigen Prinzipien bestehen. (Alle wären identisch.)

Aus dieser Darlegung ist ersichtlich, in welchem Sinne man betreffs der reinen Geister behaupten kann: „Sie denken alle Dinge." Dieses Verhältnis (Gesetzmäfsigkeit) trifft alle geistigen Prinzipien in derselben Weise, sogar die Geister der himmlischen Sphären. Ferner wurde klar, in welchem Sinne von ihnen gesagt werden kann: „Sie denken dasjenige nicht, was unter ihnen sich befindet." Dadurch wurden die vorhin erwähnten Zweifel gelöst; denn in diesem Sinne sagt man: „Die Geister erkennen das Ding, das von ihnen ausgeht" (ihnen also subordiniert ist), da dasjenige, was von dem Wissenden ausgeht, insofern er ein Wissender ist, aus ihm in denknotwendiger Weise erfolgt, so wie wir sagen, dafs das Ding auch gewufst ist. Im anderen Falle müfste sich das Hervorgehen dieser Wirkung aus der Ursache wie das Hervorgehen der natürlichen (unvernünftigen) Dinge verhalten, von denen die einen durch die anderen verursacht werden.

An diese Darlegung klammern sich diejenigen fest, die behaupten: Gott erkennt die (aufsergöttlichen) Dinge, und an die zweite Lehre diejenigen, die behaupten, er erkenne dasjenige nicht, das sich unter ihm befindet (und unvollkommener ist als er).[1] Der Grund für ihre Behauptung ist der, dafs sie sich nicht bewufst wurden, dafs der Begriff Wissenschaft in äquivokem Sinne gebraucht werde. Sie fassen denselben daher in der Weise, dafs er eine einzige Bedeutung (univoce) besagt. Daraus ergaben sich zwei kontradiktorische Thesen und zwar in der Weise wie aus Lehren, die in undeterminierter (unpräzisierter) Weise verstanden werden.

In gleicher Weise wird durch Obiges die unmögliche Vorstellung (Gott besitze Unvollkommenheiten), die im Vorhergehenden erwähnt wurde, aufgeklärt, und zwar wie folgt: Die Unvollkommenheit besteht nicht darin, dafs das Ding (von

---

[1]) Ihr Grundgedanke ist: Wenn Gott in demselben (univoken) Sinne ein Wissen von den Dingen hätte wie wir, dann wäre er unvollkommen.

einem anderen) in vollkommenerer Weise erkannt werde oder auch in unvollkommenerer. Sie liegt vielmehr nur in dem Gegenteile von diesem (einem „anderen“ oder: einer widersprechenden Lehre); denn derjenige, der ein Ding nicht in unvollkommener Weise gesehen hat, es jedoch zugleich in vollkommener Weise sah, besitzt dadurch keinen Mangel in sich selbst.[1]) Das, was wir dargelegt haben, ist die offenbare Lehre des Aristoteles und seiner Schüler oder dasjenige, was sich aus ihrer Lehre deduzieren läſst; denn diese Philosophen stellen betreffs des aktiven Intellektes auf, daſs er die Dinge der sublunarischen Welt erkenne, d. h. also dasjenige, was (als Unvollkommeneres) unter ihm ist. Dasselbe behaupten sie von den Geistern der himmlischen Körper. Es besteht aber keine Verschiedenheit entsprechend dem, was wir dargelegt haben, darin, daſs dieses Verhältnis in dem aktiven Intellekte oder in den (Geistern und) Prinzipien, die über ihm stehen, möglich ist; denn betreffs der reinen Geister ist es unmöglich, daſs sie irgendein Ding erkennen, es sei denn dadurch, daſs sie dessen Substantialität (Wesenheit) annehmen, oder in dem Sinne, wie wir es dargelegt haben (indem sie dem betreffenden Dinge seine Wesensform zugleich verleihen).

Aus dieser Darlegung ist also klar, in welcher Weise jene geistigen Prinzipien ihr eigenes Wesen und das, was auſserhalb ihres Wesens ist, erkennen. Daſs nun dieselben die Natur der Substanz haben, darüber besteht kein Zweifel; denn die Prinzipien (Ursachen) der Substanzen müssen auch selbst notwendigerweise Substanz sein.[2]) Ferner: der Name Substanz bezeichnet allgemein diese Dinge, die nicht in einer Materie sind. Derjenige Gegenstand also, der im vorzüglichsten Sinne den Namen Substanz verdient, ist daher das erste Prinzip im Bereiche der geistigen Substanzen; denn seine Substanz ist die Ursache für die Substanzen jener Geister. Ebenso ist einleuchtend, daſs diese Geister per se das Leben

---

[1]) Weil Gott kein unvollkommenes Wissen von der Welt hat, ist er noch nicht unvollkommen. Er erkennt die Dinge in seinem Wesen, nicht in und aus den Dingen selbst (wie wir).

[2]) Was die Ursache nicht in sich besitzt, kann sie ihrer Wirkung nicht verleihen.



besitzen, sich erfreuen und und glücklich sind, und daſs der erste (alawwalîju) dieser Geister der lebende ist, der das allervollkommenste Leben und die vollendetste Glückseligkeit in sich besitzt. Der Grund dafür liegt darin, daſs er derjenige ist, der nur durch sein Wesen (per se) die Glückseligkeit genieſst. Anderen Wesen haftet die Glückseligkeit und die Freude nur an durch den ersten Seienden (also nicht durch deren Wesen selbst, sondern per accidens). Der Beweis für diese Auffassung liegt in folgendem: Weil der Name „Leben“ allgemein nach unserem Sprachgebrauch für die höchste Stufe der Erkenntnis gebraucht wird — darunter versteht man die Erkenntnisse der äuſseren Sinne —, werden also in vorzüglicherem Sinne (modo eminentiori) als Leben diejenigen erkennenden Prinzipien (oder: Erkenntnistätigkeiten, mudrakāt = idrākāt) bezeichnet, die in der vollkommensten Weise erkennen und zwar das vollkommenste Objekt. Das Gleiche gilt von dem Genusse. Derselbe ist ein „Schatten“, der (eine Begleiterscheinung, die) dem Erkennen anhaftet und ist in seiner Intensität verschieden, entsprechend der Verschiedenheit der Erkenntnisobjekte selbst und der Beständigkeit des Erkennens. Aus diesem Grunde ist es angebracht, daſs jene himmlischen Geister diejenigen sind, die im vorzüglichsten und eigentlichen Sinne den Genuſs erleben; denn jedes einzelne der geistigen Prinzipien, abgesehen von dem ersten, genieſst die Erkenntnis seines eigenen Wesens und die des ersten (in der Gotteserkenntnis). Das erste Prinzip des Seins (Gott) aber genieſst sein eigenes Wesen allein und ist durch dieses glücklich; denn sein Erkennen ist die vollkommenste Art des Erkennens und daher ist auch sein Genuſs die vollkommenste Art des Genieſsens. Wenn jener Erste mit den übrigen Geistern auch gemeinsam die Bestimmung besitzt, daſs er beständig genieſst, so verhält sich doch der Genuſs jener untergeordneten Geister so, daſs er nur durch die (Mitteilung) Wirkung des ersten Prinzipes (also per accidens) ewig dauert (nicht etwa aus eigener Natur). Der Genuſs des ersten Seienden aber gründet sich auf sein Wesen selbst (erfolgt per se). Ebenso sind die übrigen universellen Begriffe (Gesetzmäſsigkeiten der Geisterwelt) zu verstehen, an denen alle Geister teilnehmen. Sie kommen dem ersten Seienden auf Grund seines Wesens

(per se) zu, den anderen Geistern aber durch den ersten Seienden (per accidens, ab alio, a causa).

Da es aus den früheren Darlegungen klar geworden ist, dafs man in dem Reiche der Substanzen eine (per se) erste Substanz suchen mufs, die die Ursache ist für (wa vor fī zu streichen) die Existenz der (akzidentellen) Vielheit der Substanzen — jede Art der Vielheit ist notwendigerweise, wie dargelegt wurde, so beschaffen, dafs in ihr die Einheit (als „per se" und Ursache der Vielheit) vorhanden sein mufs — so ergibt sich notwendig, dafs auch in diesen (aufsergöttlichen) Substanzen eine erste Substanz existieren mufs, die die Ursache dafür bildet, dafs diese Substanzen numerisch viele und zahlenmäfsig bestimmbare sind.

Dies ist ein Grund, aus dem ersichtlich wird, dafs diese geistigen Substanzen notwendigerweise in ihrer Gesamtheit ein einziges Prinzip besitzen müssen, das ihnen der Natur nach vorausgeht, insofern sie eine Vielheit bilden und der Art nach verschiedene Ordnungen darstellen.[1]) Weil nun das Eine (und das „per se") in jeder Art der Dinge dasjenige ist, was nicht teilbar ist, noch eine Vielheit durch die reale Teilung erhält, die in jenem Genus wirklich ist (die Wesenheit als solche verhält sich z. B. so) und da ferner die reale Vielheit, die in jedem einzelnen dieser unkörperlichen Wesen vorhanden ist, in ihnen nur in dem Sinne existiert, als sie aus ihrem Wesen heraus eine Vielheit erkennen (nicht aus den Dingen der Aufsenwelt heraus, deren Wesenheit abstrahierend) — so wurde es im Vorhergehenden dargelegt —, so ergibt sich notwendig folgendes. Das Eine in diesem Bereich des Seienden mufs unteilbar in dem sein, was es von seinem Wesen aus (und in seinem Wesen) geistig erfafst. Aus diesem Grunde kann ein Eines (Einheitliches) und Einfaches, das sein Wesen selbst ist, nicht die Dinge (aus ihnen selbst heraus) denken. Ebensowenig ist es für dasselbe möglich, dafs es eine Vielheit begrifflich erfafst, die nicht in seinem Wesen vorhanden ist, oder (Text: noch auch) die aufserhalb seines Wesens sich

---

[1]) Durch diese letzteren Bestimmungen wird deutlich, dafs die aufsergöttlichen Substanzen per accidens sind. Daher müssen sie auf ein Prinzip, das per se ist, zurückgeführt werden.

befindet. Es ist selbst ein Eines und Einfaches in seiner Substanz (Wesenheit, per se). Ein anderes Wesen ist seinerseits nur einfach durch das erste (per accidens). Da nun der Begriff der Einheit in jeder einzelnen dieser geistigen Substanzen nur darin besteht, dafs ihr Begriff (Gedachtes[1]) ein einfacher ist — auf Grund dieser Sachlage führen die vielen[2]) Geister („Gedachten"), die sich durch diese Denkinhalte (der erschaffenden übergeordneten Geister — tataganhar bihā) als Substanzen (Wesenheiten) darstellen, einzeln hin zu einem einzigen (ersten) Begriff („Gedachtem", dem Nūs) —, so ergibt sich notwendig, dafs der Begriff der Einheit im eigentlichen Sinne des Wortes und in erster Linie (primo et per se) nur dem ersten Seienden (Gott) zukommt. In zweiter Linie ist er zu prädizieren von dem, was sich an das Erste der Ordnung nach anschliefst (in dieser Weise ist die Einheit von der absteigenden Reihe der Geister in absteigender Vollkommenheit zu prädizieren), bis schliefslich die gröfste Vielheit (und Unvollkommenheit) des Gedachten (d. h. der emanierten Geister) die Vielheit der Begriffe (der „gedachten" Inhalte) dieses Geistes ist, der in uns existiert. Dieses ist die Einheit, die wir in der vorhergehenden Darlegung ohne Unterlafs zu erkennen bemüht waren. Sie bildet die Einheit in der Substanz (per se), durch die die übrigen Substanzen ihre (per accidens in ihnen vorhandenen) Einheiten empfingen.

Da es nun klar ist, was dem ersten Seienden an Eigenschaften in eigentümlicher Weise (per se) zukommt und da ferner die Bestimmungen bekannt sind, die jedem einzelnen realen Wesen der unkörperlichen Geister zu eigen sind, so ergibt sich notwendig, dafs wir nunmehr über die Ordnung der Geister verhandeln müssen in ihrer Beziehung zum ersten Prinzip (zu dem diese Ordnung hinführt). Diese Kette ist so beschaffen, dafs sie schliefslich zu den vornehmsten Stufen des sinnlich wahrnehmbaren Seienden hingelangt, indem man von

[1]) Jeder Geist wird von dem ihm übergeordneten gedacht und dadurch „erschaffen". Durch diese Kausalwirkung ist er selbst ein einfaches Wesen, weil der Inhalt jenes Gedachten ein einfacher ist.

[2]) Dieser Terminus bedeutet eine Vielheit von Einzelwesen, hier natürlich nicht von einzelnen materiellen Individuen. Die Geister sind in einem anderen Sinne Individuen als die materiellen Dinge.

den geistigen Substanzen ausgeht und absteigend zu den materiellen Substanzen gelangt). Dieses sind die einfachen Elemente und die erste Materie; daher lehren wir: Aus der früheren Darlegung ist klar, dafs der vorzüglichste der Beweger im Weltall der Beweger der Sphäre der Fixsterne ist und dafs er die erste Ursache ist. Soweit ist die Thesis bereits in der früheren Darlegung klar geworden. Vergleichen wir aber nun die Eigenschaften, die dem ersten Seienden im eigentümlichen (ausschliefslichen) Sinne zukommen, d. h. die Bestimmungen, dafs er Einer und ein Einfacher ist, in dessen Wesen in keiner Weise eine Vielheit denkbar ist,[1]) — mit der Tätigkeit dieses Bewegers, so lassen sich diese Eigenschaften nicht auf den genannten Beweger übertragen; denn es ergibt sich notwendig, dafs dieser Beweger ein erstes Prinzip ist, aus dem mehr denn eine einzige Wesensform hervorgeht. Es ist ja doch dasjenige Prinzip, das die Wesensform der Fixsternsphäre („verlieh") verursachte und zugleich die Existenz des Bewegers der Sphäre, die auf diese erste folgt. Nun aber kann das Eine und Einfache, insofern es ein Eines und Einfaches ist, nur eine einzige Wirkung mit innerer Notwendigkeit hervorbringen.[2]) Wie kann also eine vielfältige und der Vollkommenheit nach verschiedene Vielheit aus ihm entstehen? Der Grund dafür liegt darin, dafs der Beweger per se eine vollkommenere Wesensform darstellt als die Form des Himmels. Aus dieser Form (des Bewegers) ergeben sich die genannten zwei Einheiten. Sie besitzt notwendigerweise Teile, von denen die einen vollkommener sind als die anderen. Verhält sich nun dieses erste Wesen, d. h. der Beweger der Fixsternsphäre in der genannten Art, dann ist derselbe also konsequenterweise verursacht (also ein Geschöpfliches) und er besitzt eine Ursache, die seine Existenz hervorbringt. Dieses (verursachende) erste Prinzip ist nun dasjenige, dem die vorhergenannten Eigenschaften zukommen und von dem sie prädizierbar sind. Es ist Gott, der Erhabene; denn ein anderes erstes Prinzip („einzuführen") aufzustellen, das dem genannten (dem Beweger

[1]) Eventuell: der aus seinem Wesen heraus keine individuelle Vielheit erkennt (sondern alles in der Einheit seines Wesens erschaut).

[2]) Gott ist also ein mit Notwendigkeit wirkendes Prinzip.

der Fixsternsphäre) vorausginge, ist notwendigerweise etwas Überflüssiges; die Natur aber besitzt keinen Überfluſs (bringt keinen solchen hervor).

Es stellt sich nun die weitere Frage, wie diese ersten geistigen Prinzipien in Beziehung zu dem ersten Seienden (Gott) geordnet sind. Es ist klar, daſs er (der Beweger der Fixsternsphäre, der Nūs) das nächste Prinzip sein muſs. Das ihm (Gott) zunächst Stehende hat dann den einfachsten geistigen Inhalt[1]) und ist das Vollkommenste. Da aber in der himmlischen Welt kein bewegendes Prinzip erscheint, das vollkommener ist als der Beweger des Weltalls, so ist notwendig, daſs dieser das erste Ding (der Nūs) ist, das von Gott ausgeht. An ihn schlieſst sich dann die Ordnung an. Jedoch besteht betreffs ihrer eine Schwierigkeit; denn es ist notwendig, wie wir dargelegt haben, und muſs als Konsequenz eintreten, daſs das vorzüglichste Geschöpf der Ordnung nach vorausgeht. Welcher unter jenen Bewegern nun der vorzüglichste ist (wa vor innamā zu streichen), erkennen wir nur an einem der vier Momente (Merkmale): der Schnelligkeit der Bewegung, der Gröſse des Volumens des bewegten Körpers, an dem Umstande, daſs er andere in sich einschlieſst (das Weltall umfaſst) oder an der Gröſse der Sterne und ihrer Sphäre. Das fünfte Merkmal ist die groſse oder geringe Zahl der Bewegungen, durch die die Bewegungen der Sterne vollendet werden.[2]) Es gilt nämlich das Gesetz: Wenn ein bewegendes Prinzip, um die Sterne in Bewegung zu setzen, eine gröſsere Anzahl als einen einzigen Beweger erfordert, so bedeutet dieses Erfordernis (da es einem Bedürftigsein gleichkommt) notwendigerweise eine Unvollkommenheit im Vergleich mit demjenigen Prinzip, das, um seine Bewegungen zu vollziehen, nur einer geringeren Anzahl Bewegungen bedarf oder im Vergleich mit demjenigen, das keine andere Bewegung erfordert (also durchaus einfach ist. Als Grundsatz gilt: Je einfacher um so vollkommener).

Nun aber ist es klar, daſs der Beweger der Fixsternsphäre nach allen diesen Betrachtungsweisen den Vorzug (die Würde)

---

[1]) „Es ist das Einfachste in bezug auf das Gedachte“, d. h. insofern es durch Denktätigkeit aus dem ihm übergeordneten emaniert und entsteht.

[2]) Je gröſser die Zahl der helfenden und unterstützenden Bewegungen ist, um so unvollkommener ist der Beweger.

besitzt, d. h. seine Bewegung ist die schnellste der Bewegungen, sein Körper ist der gröfste, er bewegt durch nur eine einzige Bewegung viele Sterne, im Gegensatze zu den Tätigkeiten der (den Vorgängen in den) übrigen Sterne. Die Ordnung, die sich an ihn in absteigender Linie anschliefst, ist so wie wir gesagt haben. Die Ursache dafür liegt darin, dafs wir keine wahren und eigentlichen Prämissen besitzen, um über diese Dinge zu urteilen, es sei denn nach der Beurteilung des Entsprechenderen und Angebrachteren (Wahrscheinlicheren). Wir nehmen also dieses Problem so an, wie es bei den Kommentatoren (wohl der astronomischen Werke der Griechen) gebräuchlich ist. Demnach behaupten wir: diejenige Sphäre, die sich an die erste in der Ordnung des Bewegers anschliefst, ist die Sphäre des Saturn. Diese Reihe geht dann weiter in der Ordnung der Sphären, wie es in den mathematischen Disziplinen (deren zweite die Astronomie ist), dargelegt wurde. Wir behaupteten, keinen sicheren Weg zur Verfügung zu haben, um zu dieser Erkenntnis zu gelangen, weil in der Vorzüglichkeit, wenn wir eine solche diesen Bewegungen infolge der Lage ihrer Sphären zueinander beilegen, jene Dinge (Grundsätze, Momente) gleichwertig gegenüberstehen, die die Vorzüglichkeit der Sphäre notwendig herbeiführen.[1]) Dies gilt z. B. von dem Grundsatze, dafs die umgebende Sphäre vollkommener ist als das von ihr Umgebene, insofern jene die Stelle der Form für diese vertritt. Jedoch findet sich in ihr nicht der Vorzug, der sich ableitet aus der Schnelligkeit der Bewegung und der grofsen respektive geringen Zahl der Sterne und der grofsen respektive kleinen Gestalt des Sternes (betreffs der Sphäre des Saturn). Der Grund dafür liegt darin, dafs wir die niedrigen Sphären sich schneller bewegen sehen (als die oberen). So verhält sich z. B. die Sphäre der Sonne und des Mondes. Man könnte dagegen die Schwierigkeit erheben: Diese Schnelligkeit in der Bewegung der Sphären besteht nur in ihrer Relation zu der zurückgelegten Strecke, nicht in sich selbst.[2]) Ebenfalls in

---

[1]) Man weifs dann also nicht, ob jene Bewegungen oder diese Momente den Vorrang besitzen und ausschlaggebend sind.

[2]) Die absolute Bewegung von Sonne und Saturn ist also dieselbe, nur die relative ist verschieden. Die Strecke, die die Sonne zurück-

bezug auf die Sonne ist klar, daſs sie der gröſste Stern ist, daſs sie zugleich aber die geringste Zahl von Bewegungen besitzt. Über die systematische Ordnung dieser Dinge können wir, wie bereits erwähnt, nicht in definitiver Weise etwas aussagen („betrachten“).

Jemand könnte folgende Frage aufwerfen: Entsprechend deiner Sphärentheorie haben wir angenommen, daſs z. B. von dem Beweger des Saturns die Seele seiner (des Saturns) Sphäre und der Beweger der folgenden Sphäre (des Jupiter) ausgeht. Die Bewegung seiner Sphäre setzt sich dabei zusammen aus mehr als einer einzigen Bewegung. Daher muſs auch dasjenige, was von ihm („ausgeht“) verursacht wird, mehr als ein einziger Beweger sein, ja die Summe dieser Wirkungen erreicht offenbar sogar die Anzahl von sechs: erstens der Beweger der Sphäre, die sich an die des Saturn anschlieſst, und die fünf Bewegungen, aus denen sich die des Saturn zusammensetzt. Nach eurer Annahme hatte sich nun aber als notwendig erwiesen, daſs von diesem Beweger nur drei Dinge „ausgehen“ (verursacht werden), da er die dritte Stufe in Beziehung zum ersten Seienden einnimmt. Der Grund dafür liegt darin, daſs die Vielheit, die in seiner Tätigkeit vorhanden ist, sich notwendigerweise aus dem Vielsein, das in seinem Wesen ist, ergibt.[1] Ein und dasselbe (einzige) Wesen bewirkt nach demselben Grundsatze nur eine Tätigkeit. Auf diese Schwierigkeit antworten wir: Die genannte Konsequenz ergäbe sich nur dann, wenn wir angenommen hätten, daſs diese Dinge aus jenem dritten Beweger hervorgehen und sich dabei, indem sie von ihm ausgehen, in einer und derselben Stufe der Ordnung befinden. Wir lehren vielmehr: Aus diesem Beweger, der die dritte Stufe einnimmt, nämlich dem Beweger der Sphäre des Saturn, gehen in ursprünglicher Weise drei Dinge (ṯalāṯatu statt jalīhi) hervor: erstens der Beweger der Sphäre, die auf den Saturn folgt, zweitens der Stern (der Jupiter) selbst und drittens eines der bewegenden Prinzipien,

---

zulegen hat, ist in demselben Verhältnisse kleiner, als ihre Bewegung im Vergleich zum Saturn als schneller erscheint.

[1]) Operari sequitur esse. Entsprechend dem Sein des Wesens ist seine Tätigkeit nach auſsen. Birgt das Sein eine Vielheit, dann muſs diese sich auch in der Tätigkeit zeigen.

durch deren Bewegung sich der Stern bewegt. Aus dem ersten geht sodann (ergänze: ettānī) das zweite hervor, das dritte aus dem zweiten. Dagegen könnte man den Einwand erheben: Es ergibt sich nach dieser Darlegung, daſs, wenn z. B. der Beweger des Mondes und der Sonne eine gröſsere innere, wesenhafte, reale Vielheit darstellen als diese Prinzipien (der Saturn usw.), die aus ihnen hervorgehenden bewegenden Prinzipien sich entsprechend jener inneren wesenhaften Vielheit verhalten müssen (da die Wirkung in bezug auf die Vielheit der Ursache entspricht). Daher müſste z. B. der Mond neun Bewegungen und die Sonne, wenn wir sie in der vierten Sphäre annehmen, fünf oder, wenn wir sie oberhalb der Sphäre des Mondes voraussetzen, aber unterhalb der Venus und des Merkur, acht, entsprechend den verschiedenen Ansichten, die die Mathematiker in jenem Probleme haben.

Daher lehren wir folgendes: Es wurde behauptet: Die Vielheit, die aus jedem einzelnen der himmlischen Prinzipien hervorgeht, kann konsequenterweise nicht gröſser sein als diejenige, in die das Wesen (also jenes Prinzipes, der Ursache) selbst geteilt wird. Dies ist richtig. Daher geht aus dem Einen nur ein Einziges hervor, ohne daſs es möglich wäre, daſs aus ihm eine Zweiheit von Wesen entstände. Ebenso ist in demjenigen Prinzip, dessen Wesen in eine Zweiheit zerfällt, nicht die Möglichkeit vorhanden, daſs von ihm eine Dreiheit verursacht wird, und ebenso gilt: In dem Wesen, das in eine Dreiheit zerfällt, ist nicht die Möglichkeit gegeben, daſs von ihm eine Vierheit verursacht wird. Was aber die Lehre angeht, es sei notwendig, daſs die Wirkung eines Wesens, das in sich eine Vielheit darstellt, sich an Zahl ebenso verhalten muſs wie die Vielheit, in die das Wesen selbst geteilt wird, so ist dieselbe nicht in sich evident; denn nach der früheren Darlegung ist nur das unmöglich, daſs eines dieser geistigen Prinzipien keine besondere Tätigkeit besitze. Daraus ergibt sich aber wohl durchaus nicht, daſs notwendigerweise die Tätigkeiten jedes einzelnen dieser geistigen Prinzipien sich der Zahl nach ebenso verhalten müssen wie die Zahl, in die das Wesen dieses Prinzipes selbst geteilt wird. Diese Verschiedenheit im Verhalten läſst sich zurückführen auf die Verschiedenheit der geistigen Prinzipien in bezug auf

die Vollkommenheit ihres Seins: dasjenige geistige Wesen, dessen Sein in eine Vielheit zerfällt und das zugleich vollkommener ist, verhält sich daher so, dafs seine Tätigkeiten (auch der Zahl nach) seinem vollkommenen Wesen entsprechen. Dasjenige Wesen aber, das eine geringere Vollkommenheit besitzt, verhält sich in der Vielheit seiner Betätigung so, dafs diese hinter der Vielheit seines Wesens zurückbleibt.[1]) Daraus ergibt sich keineswegs die Unmöglichkeit, die man aus dem Hervorgehen (Verursachtwerden) einer Vielheit von Tätigkeiten von einem einzigen Wesen ableiten wollte. Ebensowenig ergibt sich aus Obigem, dafs aus einem Wesen, das eine bestimmte Vielheit in sich besitzt, eine noch gröfsere Vielheit verursacht werde, die vollkommener wäre als die Vielheit des Seins, die in dem Wesen der Ursache gegeben ist.[2]) In dieser Weise werden jene Substanzen in einer gewissen Ordnung erhalten, indem die einen aus den anderen hervorgehen. Sonst ergäbe sich die zu vermeidende Unmöglichkeit, dafs aus dem Einen nicht eine einzige Wirkung hervorgehe. Die Ursache dieser bedenklichen Thesis ist das Gegenteil, das in Folgendem besteht. Da es evident ist, dafs aus einem Prinzip nur eine Wirkung hervorgeht, so dachte man sich, dieses Urteil (ḳaḍīja) liefse sich konvertieren, indem man ableitete: eine einzige Tätigkeit (als Wirkung) geht nur aus einem einzigen Prinzip hervor. Die Zweiheit entsteht ihrerseits nur aus einer Zweiheit usw. Das Richtige ist vielmehr, dafs aus dem Einen nur eine Wirkung hervorgeht und aus der Zweiheit nur eine Zweiheit oder etwas, das im Sein „niedriger" steht (also noch unvollkommener ist).[3]) Die Lehre aber, die besagt, die Zweiheit, die bewirkt wird, mufs notwendigerweise von einer Zweiheit verursacht worden sein, ergibt sich nicht notwendig. Daher lassen wir diese Ordnung der Dinge nun auf sich beruhen.

---

[1]) Eine vollkommene Übereinstimmung zwischen Ursache und Wirkung ist nur in den vollendetsten, höchsten Prinzipien möglich, nicht in den tieferstehenden.

[2]) Eine unzulässige Disharmonie zwischen Ursache und Wirkung folgt also keineswegs.

[3]) Die Wirkung kann hinter der Seinsfülle und dem Seinswerte der Ursache zurückbleiben.

So stellt sich also das erste Prinzip. Aus ihm geht der Beweger der Fixsternsphäre hervor. Der Beweger der Fixsternsphäre ist dann Ursache („Ausgangspunkt") für die Wesensform der Fixsternsphäre. Der Beweger der Sphäre des Saturns ist Ausgangspunkt für die des Sternes (des Saturn) selbst. Der Beweger der Sphäre des Jupiter und dieses Planeten selbst ist nur einer. Er gehört zu den bewegenden Prinzipien, aus denen die Bewegung des Saturns sich zusammensetzt. Aus diesem Beweger gehen drei Dinge, die bewegt werden und ewig bestehen, nämlich (drei) Bewegungen dieses Sternes (des Saturn) hervor. Sie besitzen ebenfalls eine gewisse Ordnung. Darauf folgt der Beweger der Sphäre des Jupiter, aus dem ebenfalls drei Dinge hervorgehen, nämlich der Beweger der Sphäre des Mars, seine Sphäre selbst und ein dritter Beweger, von dem die übrigen Beweger stammen (die die niederen Sphären in Bewegung setzen). Aus diesen Agenzien setzen sich die Bewegungen der Sphäre des Mars in derselben Ordnung zusammen wie die Bewegung des zweiten Seienden in Beziehung zu dem ersten (dasselbe Weltgesetz wird überall befolgt), die des dritten zu dem zweiten und die des vierten zu dem dritten. So denkt man sich das Verhältnis in allen Sphärengeistern. Diese Ordnung ist nicht eine definitiv erweisbare. Sie ist nur nach der Beurteilung des Besseren und Vorzüglicheren (nur als wahrscheinliche) aufgestellt worden. Man kann ebenfalls der Überzeugung sein, dafs der Beweger der Sonne aus dem Beweger der Fixsternsphäre hervorging, und sodann gehe der Beweger des Saturn aus dem Beweger der Sonne hervor und so fort in der festgestellten Ordnung bis zu dem Beweger des Mondes.

Diese Ordnung, von der wir gesprochen haben, wird bezeugt durch das, was von den Bahnen der Sterne in Beziehung zur Sonne klar ist, und aus dem Umstande, dafs sie immer in ihrer Schnelligkeit oder Langsamkeit (Geschwindigkeit) fest bestimmte Entfernungen zu der Sonne einnehmen und bewahren, besonders die Venus und der Merkur. Der Grund dafür liegt darin, dafs die Bewegung der beiden Sphären, die diese beiden Sterne in sich „tragen", gleich der Bewegung der Sonne sind. Dafs auch der Mond eine Bewegung besitzt, die der Sonne gleich ist, scheint deutlich zu sein bei der Konjunktion,

Opposition und Quadratur (Seitenstellung) des Mondes. Dieses Verhältnis (ratio) besteht wahrlich auch in den drei oberen Sphären. Aus diesem Grunde ist es ferner nicht unmöglich, daſs die Sonne der vorzüglichste der Planeten sei und daſs der Beweger (muharrikuhā) derselben auf die Sphäre der Fixsterne in der Rangstufe unmittelbar folge.

Kurz: wie wir gesagt haben, stehen uns nicht solche Prämissen zur Verfügung, auf Grund deren wir in definitiver und evidenter Weise über die Ordnung der Sphären uns entscheiden (sie erkennen) können. Der aktive Intellekt geht von dem in der Rangstufe letzten dieser bewegenden Prinzipien der Sphären aus. Wir nehmen an, es sei der Beweger der Mondsphäre.

Die Elemente sind notwendigerweise von der gröſsten Bewegung des Himmels (der der Fixsternsphäre) verursacht. Diese Thesis wurde bereits in dem Buche über den Himmel und das Weltall bewiesen. Der Grund dafür ist der, daſs man dort behauptete, die Bewegung sei so beschaffen, daſs sie Hitze hervorbringe. Auf die reale Hitze folgt die Leichtigkeit, die die Form des Feuers ist. Die Privation der Hitze hat das Gegenteil der Leichtigkeit zur Folge, d. h. die Schwere. Aus diesem Grunde schlieſst sich das Feuer an die konkave Fläche des sphärischen Körpers an (d. h. das Feuer nimmt den höchsten Ort des Weltalls gleich unterhalb der Fixsternsphäre ein), und aus diesem Grunde besteht die Erde in der Mitte der Welt, weil sie von der peripherischen Bewegung entfernt ist (sein muſs). Die einfachen Körper, die zwischen dem Feuer und der Erde liegen, nämlich Wasser und Luft, existieren daher in zwei Verhältnissen, d. h. sie sind schwer in bezug auf das, was über ihnen ist, und leicht in bezug auf das, was unter ihnen steht. Kurz: da die einfachen Körper nur in der Weise existieren, daſs sie sich konträr gegenüberstehen, und da die Wirkursache, die ihre Kontrarietät hervorbringt, nichts anderes ist als die Bewegung des sphärischen Körpers, so ist also notwendigerweise der sphärische Körper die Wirkursache und die erhaltende Ursache für diese einfachen Elemente. Jedoch besitzt der sphärische Körper zu den Elementen nicht nur diese zwei Beziehungen. Er nimmt ferner auch die Stellung der Wesensform für die Elemente ein, während diese sich zu ihm wie die Materie verhalten; denn das Niedrige von ihnen

wird vervollkommnet (aktualisiert) durch das Höhere, indem zugleich ihre ganze Summe durch das Ende des sphärischen Körpers vollendet wird. Diese Verhältnisse wurden bereits in dem Buche über den Himmel und das Weltall dargelegt.

Ferner mufs der sphärische Körper, insofern er sich kreisförmig bewegt, in sich einen Körper (als Zentrum) aufweisen, um den er sich dreht. Das ist der Mittelpunkt. Derjenige Körper, der diese Eigenschaft in Beziehung zum himmlischen Körper aufweist, ist die Erde. Existiert nun aber die Erde, dann existieren auch die übrigen Elemente. Daher ist es notwendig, dafs die übrigen Elemente aus der Existenz des himmlischen Körpers „resultieren" (vorauszusetzen sind), und zwar in derselben Weise wie Backsteine und Ziegelsteine aus der Wesensform des Hauses.[1] Da sich dieses nun so verhält, so ist also der himmlische Körper Ursache (!) für die Existenz der Elemente, indem er sich zu ihnen verhält wie die erhaltende, bewirkende, formelle und Zweckursache (während die Elemente die Materialursache darstellen).

Betreffs der Tatsache der Homogenität der Teile wurde bereits in der Naturwissenschaft dargelegt, dafs man, um ihre nächsten Ursachen aufzustellen, nur die Elemente und die Bewegungen der himmlischen Körper anzugeben braucht. In iener Wissenschaft führte uns die Diskussion dazu, ein äufseres Prinzip aufzustellen, um die Existenz der Pflanzen und Tiere zu erklären. Der Grund dafür war folgender. In den Pflanzen und Tieren erscheinen Fähigkeiten, die bestimmte Tätigkeiten ausüben, indem sie auf ein bestimmtes Ziel gerichtet sind. So verhält sich die vegetative Seele. Aus diesem Grunde ist es für die Pflanzen und Tiere nicht möglich, dafs sie auf die Elemente (wie auf ihre adäquaten Ursachen) zurückgeführt werden. Ebensowenig ist es möglich, sie durch das Individuum zu erklären, das sie erzeugt; denn das erzeugende Individuum verleiht in solchen und ähnlichen Dingen nur die aufnehmende Materie oder das Organ.[2] So verhält sich der Same (lies: mina) und das Menstruationsblut. Alles dieses wurde in der

[1]) Das „Resultieren" kann in diesem Beispiele nicht verursachen bedeuten. Dennoch verwendet es Averroes im folgenden in diesem Sinne.

[2]) *Die* himmlischen Geister verleihen also die Form, während die natürlichen Ursachen die Materie nur vorbereiten.

Naturwissenschaft dargelegt. Betrachtet man jedoch die Sachlage in dieser Wissenschaft (der Metaphysik), so ist es einleuchtend, daſs die Ursache (ratio, Bestimmung), *durch* die die genannten Dinge begrifflich faſsbar werden (ihre *Wesensform*), nicht aus der materiellen und individuellen Wesensform (der Eltern) entstehen kann, insofern sie eine individuelle ist. Denn wenn die materielle Wesensform als solche andere Wesensformen zeitlich in der Materie hervorbringen könnte, dann könnten die unkörperlichen Wesensformen diese Wirkung *nicht* ausüben. Es wurde jedoch bereits dargelegt, daſs diese die Formen in der Materie hervorbringen können. Daher ergibt sich mit Notwendigkeit, daſs die *materiellen* Formen diese Funktion nicht besitzen.

Ebenso ergibt sich dieses aus dem Grunde, weil das materielle und individuelle Ding nur ein individuelles Ding (ratio) hervorbringt, das ihm selbst *wesensgleich* ist. Die begrifflich faſsbare Wesensform, die entsteht, zeigt aber deutlich, daſs sie nicht ein individuelles Ding ist.[1]) Aus diesem Grunde ist es notwendig, daſs der aktive Verstand die einfachen Wesensformen und auch andere (die der zusammengesetzten Körper) hervorbringt. Dasjenige Prinzip also, das auf Grund seines *Wesens* (per se) ein Individuum hervorbringt, ist ein *Individuum* derselben Art (Gesetz der Übereinstimmung zwischen Ursache und Wirkung), und aus diesem Grunde sagt Aristoteles: Der Mensch erzeugt nur einen Menschen. Mit ihm verbindet sich dann die Sonne in der Tätigkeit der Erzeugung. Das *Individuum* wird also *per se* erzeugt, die *Wesensform* aber nur *per accidens*. Daraus ist also klar, daſs dasjenige Prinzip, das die Wesensform erzeugt, von dem Individuum verschieden sein muſs. Daher ist der *individuelle* Mensch, der *per se* (auf dem Wege der Zeugung) entsteht, nur erzeugt *von der individuellen Sonne* und einem *individuellen* Menschen. Dasjenige (*universelle*) Wesen (ratio) aber, das in dem Menschen *per accidens* entsteht, ist die *menschliche Natur*. Den (individuellen) Menschen erzeugt jedoch nur *diejenige* menschliche Natur, die in (fī) der ersten Materie

[1]) In sich ist sie also nach Averroes universell und wird erst durch ihre Verbindung mit der Materie individuell (vgl. die Seelenlehre).

vorhanden ist (nicht die universelle, abstrakte). Dies ist der Unterschied zwischen der Lehre des Aristoteles und der Platos in der Lehre, dafs die Wesensform eine wirkende sei. Beachte dieses wohl. In dieser Weise werden die übrigen Unmöglichkeiten entfernt (gelöst).

Wenn sich die Sachlage so verhält, wie wir dargestellt haben, und es klar ist, dafs die himmlischen Körper die nächste Ursache für das Dasein der ersten Materie sind, die allen Dingen gemeinsam ist, nämlich nur in dem Sinne der Formalursache und Zweckursache, so ist es nicht möglich, dafs man sich als Ursachen für die erste Materie andere Agenzien denke als diese zwei allein; denn die Wirkursache bewirkt das Ding nur dadurch, dafs sie ihm ihre „Substanz" (Wesenheit) verleiht, durch die das Ding das ist, was es ist, nämlich seine Wesensform. Die erste Materie besitzt aber keine Wesensform. Dann erst (nachdem sie schon als Hyle konstituiert ist) erhält sie eine Wirkursache (die aus ihr durch eine Form ein reales Ding macht). Man kann sich nicht denken, dafs sie eine andere Materie[1]) (zweiter Ordnung) enthalte (in der die erste eine Form wäre), da sie ja die erste (und letzte) Materie ist. Dabei ist es aber möglich, sich zu denken, dafs die Materie in anderer Hinsicht verursacht sei. Der Grund dafür ist folgender. Da man den Begriff Materie sowohl von ihr (der Hyle) wie auch von der Materie der himmlischen Körper in einem gewissen Früher und Später (also analogice) aussagt und da sich das in dieser Weise Prädizierte so verhält, dafs dasjenige, was in diesem Verhältnisse das Frühere (und das per se) ist, die Ursache für die Existenz des Späteren (des per accidens) abgibt, so ist die Materie der himmlischen Körper (da von ihr per se der Begriff „Materie" ausgesagt wird) die Ursache für die Existenz dieser (sublunarischen) Materie (die nur per accidens Materie ist — nach Averroes). Die Ursache für die Existenz der Materie der himmlischen Körper sind dabei ihre Wesensformen allein. Dafs diese Ordnung der Dinge notwendig ist, versteht man in dem

[1]) In diesem Falle liefse sich von einer Wirkursache reden, da diese die erste Materie der zweiten nach Art einer Form „verleihen" könnte — die eigentliche Funktion der Wirkursache.

genannten Sinne (d. h. nach dem Grundsatze: das per se in jeder Kategorie ist die Ursache von allem: per accidens in ihr).

Da sich die unkörperlichen Substanzen, insofern sie eine vollkommene[1]) Existenzweise besitzen, notwendigerweise so verhalten, dafs aus ihnen andere Dinge hervorgehen, und da ferner einige dieser realen Dinge in ihren Wesensformen nicht ohne ein Substrat sein können, so ergibt sich notwendigerweise, dafs auch das Substrat vorhanden sei (wenn die Dinge selbst verursacht werden). Die Existenz dieser Wesensformen in den Materien entsteht dabei aus (auf Grund) der Naturnotwendigkeit. Ihre Existenz in sich selbst (so dafs sie als reine Formen existieren) entsteht aber auf Grund des Gesetzes des Vollkommeneren. Diese Formen sind die Seelen der sich kreisförmig bewegenden Körper. Die Existenz dieser Formen ist nämlich notwendigerweise vollkommener[2]) als ihre Nichtexistenz. Durch diese Darlegung werden die Zweifel gelöst, die man betreffs der Existenz dieser Wesensformen erheben könnte, z. B. folgender: Existierten die Formen in den unkörperlichen Wesenheiten in der vollkommeneren Weise, weshalb existieren sie darauf in der unvollkommeneren (in der sublunarischen Materie)? Es müfste denn jemand den Lösungsversuch machen: die göttliche Vorsehung in diesen Vorgängen erstrecke sich nur auf die erste Materie. Dann aber wäre das Vollkommenere wegen des Unvollkommeneren da.[3]) Wir jedoch behaupten: die Existenz der Formen in diesem Zustande (in der Materie) ist notwendigerweise eine zweite (auf die erste, die himmlische folgende) Existenzweise. Insofern diese (die unvollkommenere Existenz in der Materie) aber eine reale Existenz ist, ist sie (immer noch) vorzüglicher als die Nichtexistenz.[4]) Aus diesem Grunde existieren sie in einer unvollkommeneren Weise und diese ihre unvollkommenere beruht

[1]) Eine wesentliche Bestimmung des Vollkommenen ist es, sich oder Teile von sich anderen mitzuteilen (bonum et perfectum est diffusivum sui).

[2]) Dieses Gesetz des Vollkommeneren ist der Grundgedanke des Optimismus bei Averroes und berührt sich mit dem Gedanken der Zweckmäfsigkeit in der Natur.

[3]) Dies ist der theologische Lösungsversuch, den Averroes abweist.

[4]) Zu sein ist immer besser als nicht zu sein, ein scholastischer Grundsatz, der auch zum Beweise der Unerlaubtheit des Selbstmordes angeführt wird (esse semper melius est quam non esse).

auf dem Gesetze des Vollkommeneren im Vergleich zu ihrer Nichtexistenz. Der Umstand, dafs sie im Sein unvollkommen sind und solche Wesensformen darstellen, die in den Materien existieren, beruht auf dem Gesetze der Notwendigkeit; denn sie können nicht in einem vollkommeneren[1]) Zustande (biḥālin) existieren (als in den Materien, wenn sie einmal in der sublunarischen Welt sein sollen). Für uns ist es das Vollkommenere, wenn wir zu unserer höchsten Vollendung (Entelechie) gelangt sind, dafs wir anderen Wesen von dieser Vollkommenheit nach Möglichkeit mitteilen (bonum est diffusivum sui). Ebenso verhält sich dieses in den geistigen Prinzipien in bezug auf das Hervorgehen der himmlischen Körper selbst aus ihnen. Die Wesensformen der vier Körper, d. h. der Stoicheia, existieren daher nur auf Grund (nach dem Gesetze) einer unbedingten Notwendigkeit (sie sind, weil unvollkommen, nicht das Ziel der Sphärenbewegungen, sondern resultieren gleichsam als Abfall aus diesen). Diese ergibt sich (resultiert) aus der Existenz der Wesensformen der sich kreisförmig bewegenden Körper. Die Wesensformen existieren ferner in der ersten Materie zwecks der Notwendigkeit. Die Sachlage verhält sich dabei so, als ob die Notwendigkeit aus zwei Gründen in diesen Formen vorhanden wäre, erstens insofern sie existieren und zweitens insofern sie in einer Materie aufgenommen werden. Die Ursache dieser beiden Formen der Notwendigkeit (ḍaruratain) für sie ist die reale Existenz der sich kreisförmig bewegenden Sphären (die die sublunarischen Dinge hervorbringen). Dies beruht darauf, dafs die Notwendigkeit im Realwerden dieser Formen die einfache Existenz jener himmlischen Körper (ohne besondere Zielstrebigkeit) ist, und die Notwendigkeit im Materiellwerden derselben das Materiellsein (wörtlich: In-einem-Substrate-sein) jener himmlischen Körper.

Aus dem Zusammentreten und der Vermischung der Elemente entsteht eine aktuelle Wesensform, z. B. die der Pflanzen und Tiere, ferner auch die des Menschen. Diese Elemente existieren nämlich nur wegen der vernünftigen Seele; die vernünftige

[1]) Dieser unvollkommene Zustand ist für sie also relativ noch der beste. Der Optimismus wird daher durch solche Unvollkommenheiten nicht widerlegt.

Seele existiert aber wegen des (Gesetzes des) Vollkommeneren. Ebenso verhält es sich in den himmlischen Körpern. Aus diesem Grunde erkennst du, dafs dasjenige Wesen, was in der sublunarischen Welt der Rangstufe nach den himmlischen Körpern am nächsten steht, der Mensch ist. Er verhält sich wie ein Mittelding zwischen dem ewig Seienden und den entstehenden und vergehenden Substanzen. Zwischen der vernünftigen Seele in der sublunarischen Welt und den Wesensformen unter ihr besteht dasselbe Verhältnis wie zwischen der vernünftigen Fähigkeit (die sich wie eine Hyle verhält) zu dem intellectus aequisitus. Die äufsere Sinneswahrnehmung verhält sich zu der vernünftigen Fähigkeit ebenfalls wie die Materie. Ein Gleiches gilt von der vegetativen (wörtlich: „ernährenden") Seele in Beziehung zu der sinnlich wahrnehmenden (sensitiven, animalischen) und den homogenen Körpern (Homöomerien) zur vegetativen Seele, ferner auch die der homogenen Körper zu den Elementen des Menschen; denn der Mensch stellt die Verbindung her, durch die das sinnlich wahrnehmbare Wirkliche sich mit dem Begrifflichen und Geistigen vereinigt. Aus diesem Grunde vollendete Gott für den Menschen diese irdische Existenzweise, der er (jedoch noch) einen Mangel beifügte, weil sie von ihm weit entfernt ist. Es stellt sich nun die Frage: Weshalb erschuf Gott von der vegetativen und animalischen Seele mehr als eine einzige Art? Der Grund dafür ist, dafs die Existenz der meisten dieser Arten auf dem Gesetze des Vollkommeneren beruht (eventuell: auf das Vollkommenere hingeordnet ist). Wir können betreffs einiger Tiere und Pflanzen nachweisen, dafs sie nur (innamā) wegen der Menschen existieren, oder dafs die einen wegen der anderen vorhanden sind. Betreffs anderer Tiere und Pflanzen ist dieses jedoch nicht ersichtlich, so z. B. betreffs der wilden Tiere, die den Menschen und den Pflanzen schädlich sind. Ebenso verhält sich das, was später dargelegt wird, dafs nämlich die meistens gegenseitige Vernichtung der Dinge nur in akzidenteller Weise erfolgt (nicht per se beabsichtigt ist) und auf Grund der Notwendigkeit, die in der Materie liegt. So verhalten sich die Skorpione und die meisten der reifsenden Tiere. Es ist klar, dafs dasjenige Prinzip, was diese Tiere vernichtet, wenn es nicht gerade vollkommener ist als sie,

wenigstens nicht unvollkommener ist.[1]) Der Vorgang findet aber nur auf Grund der Notwendigkeit, die in der Materie liegt, statt.

Daraus ist es ersichtlich, wie die Dinge in ihrem realen Sein sich nach dem Gesetze der Notwendigkeit zueinander verhalten und wie sie zueinander in ihrer Vollkommenheit in Beziehung stehen. Die Vollkommenheiten (Entelechien) aller Dinge gehen auf die Vollkommenheit des ersten Seienden zurück und die Notwendigkeit ihrer Existenzen ist verursacht von der Existenz des ersten Seienden. Es ist nun notwendig, dafs wir über die Vorsehung Gottes betreffs der irdischen Dinge verhandeln, d. h. betreffs der Dinge, die unter der Sphäre des Mondes sind. Betreffs dieses Problems stellen wir auf Grund der dargelegten Prinzipien die Prämisse auf: Die Existenz dieser irdischen Dinge auf der Oberfläche der Erde und ihr Erhaltenwerden in denselben Arten ist ein Ziel, das notwendigerweise erstrebt wird. Die Wirkursache, die dieses Ziel vor Augen hat, kann nicht der Zufall sein, wie viele der alten (vorsokratischen) Philosophen es aufgestellt haben. Dieses ist klar, wenn man einsieht, wie die Harmonie der Bewegungen der himmlischen Körper auf die Existenz jedes einzelnen Dinges gerichtet ist, das in der irdischen Welt entstehen und erhalten werden soll. Das, was am meisten offenkundig ist, ist jenes bestimmte Ding (wohl die genannte teleologische Ordnung). Weiter von Bedeutung ist der Mond. Der Grund dafür liegt darin, dafs es betreffs der Sonne klar ist: wäre sie ein gröfserer Stern als sie in Wirklichkeit ist, und der Erde näher stehend, dann müfsten die Arten der Pflanzen und Tiere wegen der grofsen Hitze zugrunde gehen. Das Gleiche gilt vom entgegengesetzten Falle. Besäfse die Sonne ein geringeres Volumen oder wäre sie weiter von der Erde entfernt, dann müfsten Pflanzen und Tiere wegen der grofsen Kälte umkommen. Die Bestätigung dieser Dinge zeigt sich in den Mitteln, mit denen die Sonne das Erhitzen hervorbringt, nämlich in den Bewegungen der Sonne oder dem Aussenden der Strahlen. Das Gleiche zeigt sich an den Orten, die nicht bewohnt werden können wegen der grofsen Kälte und Hitze.

---

[1]) Das niedriger Stehende kann das höher Stehende nicht vernichten.

In dem gleichen Sinne zeigt sich die göttliche Vorsehung offenbar in der Sphäre der Sonne, die zu dem Äquator einen gewissen Winkel bildet; denn besäſse die Sonne nicht diese zum Äquator „geneigte“ Sphäre, so würde kein Sommer, kein Winter, kein Frühling und kein Herbst in der sublunarischen Welt entstehen. Es ist aber klar, daſs diese Jahreszeiten notwendig sind für die Existenz der Arten der Pflanzen und Tiere. Die Wirkung der göttlichen Vorsehung an jedem einzelnen Tage ist sehr offenkundig; denn existierte die tägliche Bewegung des Himmels nicht, so entstände weder Nacht noch Tag. Dann würde die Hälfte des Jahres Tag sein und die andere Hälfte Nacht. Die Dinge müſsten dann zugrunde gehen und zwar am Tage wegen der Hitze und in der Nacht wegen der Kälte.

Die Einwirkung des Mondes ist ebenfalls deutlich und zwar in dem Zustandekommen des Regens und des Reifens der Früchte. Es ist ferner klar: wäre der Mond gröſser oder kleiner als er ist, weiter oder weniger weit von der Erde entfernt, oder wäre sein Licht nicht von dem der Sonne entnommen, so würde diese Tätigkeit nicht eintreten können. Ferner: besäſse der Mond keine Sphäre, die zum Äquator „geneigt“ wäre, so würde er keine verschiedenartigen Wirkungen in den verschiedenen Zeiten ausüben können. Aus diesem Grunde erwärmt der Mond die Nächte in der Zeit der Kälte und er übt eine abkühlende Wirkung aus in der Zeit der Hitze. Die Wärme des Mondes in der Zeit der Kälte beruht auf der Konstellation, die („er zu uns“) die Erde zum Monde einnimmt. Sie verhält sich dann wie die Konstellation der Sonne in der Zeit der Kälte und besteht darin, daſs der Mond unserem Zenith näher ist; denn seine Sphäre ist mehr gegen den Äquator (als die der Sonne) geneigt. In der Zeit der Hitze verhält sich die Sachlage umgekehrt (der Mond steht in derselben am tiefsten und die Sonne am höchsten), d. h. sein Sichtbarwerden und sein Erleuchtetwerden (durch die Sonne) findet in der südlichen Gegend statt; denn der Mond wird immer nur dann sichtbar, wenn er in Opposition zur Sonne steht. Befindet sich die Sonne in den Fischen, dann erscheint der Mond im Norden und tritt nicht auf im Süden. Ist die Sonne im Norden, so stellt sich die Sache umgekehrt, d. h. der Mond erscheint im Süden und verschwindet im

Norden. Aus diesem Grunde übt er dann eine abkühlende Wirkung aus. Der Grund dafür liegt darin, dafs dann der Strahl des Mondes auf die südliche Seite fällt. Das Gleiche leuchtet aus den gleichmäfsigen Bahnen des Mondes ein, die sich in fest umgrenzten Entfernungen zur Sonne bewegen. Man darf sich nicht denken, dafs dieses ohne eine göttliche Vorsehung betreffs der irdischen[1]) Dinge vor sich geht. Das Gleiche, was wir von der Sonne und dem Monde gesagt haben, können wir auch betreffs der übrigen Sterne glauben, ihren Sphären und gleichmäfsigen Bahnen in bestimmten Entfernungen zur Sonne. Aus diesem Grunde sagt Aristoteles, dafs die Bewegungen der Sterne gleich sind der Bewegung der Sonne. Er behauptete dieses nur wegen der Opposition ihrer Bewegung zueinander[2]) und weil sie bestrebt sind, der Sonne ähnlich zu werden. Wenn uns auch durch die sinnliche Wahrnehmung keine grofse Anzahl von Daten über die Bewegungen der Sterne gegeben werden, die Exzentrizitäten ihrer Zentren, ihr Verweilen an einem Punkte und ihr Zurückkehren, so können wir doch mit Entschiedenheit und Sicherheit behaupten, dafs diese Vorgänge im Weltall auf der göttlichen Vorsehung beruhen, die sich auf die irdischen Dinge erstreckt. Das Erkennen aller dieser Verhältnisse ist uns nur deshalb schwer, weil eine lange Erfahrung für dieselbe erforderlich ist, für die die Kürze des menschlichen Lebens nicht ausreicht. Aus diesem Grunde müssen wir die genannten Ansichten von den Vertretern der experimentellen Astronomie annehmen, die die Erfahrungen gesammelt haben. Jene Dinge hält man nach ihren Darlegungen für möglich aus den „Berührungen“ (Konjunktionen) dieser Sterne (Planeten), d. h. es ist möglich, dafs man zur Erkenntnis dieser Verhältnisse durch lange Beobachtungen gelangt. Ferner ist es auch betreffs der Fixsterne (nicht nur der Planeten) möglich, zu diesem Resultate (der Erkenntnis) zu gelangen. Jedoch sind wir wegen der vorzüglichen Natur dieser himmlischen Körper, wie wir es schon ein anderes Mal erwähnt haben, nicht der Ansicht, dafs die in ihnen waltende

[1]) Obwohl diese Dinge unvollkommen sind, erstreckt sich die Vorsehung auf sie — aber nur per accidens, nicht per se.

[2]) Wenn taḳābul zu lesen. Sonst: „weil sie ihre Bewegungen empfangen“ und ähnliches.

göttliche Vorsehung, die sich auf die sublunarischen Dinge unter den Sternen erstreckt, nicht erfolgt (per se et primo) in erster Absicht. Sonst müſsten die ewigen Dinge wegen der vergänglichen und zeitlichen (zamānīja) sein, und es müſste das Vollkommenere wegen des Unvollkommeneren wirken. Weil ferner die himmlischen Körper durch die göttliche Vorsehung in dieser Hinsicht bestimmt werden, kann man nicht behaupten, daſs sie unwissend betreffs der Dinge der Welt seien. Da sie ferner die Ordnung in diesen ihren Bewegungen nur dadurch erhalten, daſs sie das Wesen ihrer (höheren) Prinzipien erkennen, und da diese ihre Prinzipien ihrerseits die Ordnung von dem ersten Seienden empfangen (in stufenweiser Mitteilung), nämlich von Gott, so ist also die primäre, ursprüngliche göttliche Vorsehung, die sich auf uns erstreckt, die eigentliche Vorsehung Gottes selbst (nicht die eines Engels) und dies ist die Ursache für die Bewohner (Wohnungen „dessen was auf") der Erde. Alles, was in der himmlischen Welt existiert, ist reines Gute und stammt von dem Willen Gottes und seiner Absicht. Das Böse findet sich nur als herbeigeführt durch die Notwendigkeit der Materie. Dieses gilt von dem Vergehen, Altern und anderen Vorgängen. Das Böse verhält sich nur aus folgenden Gründen so (als Böses): Diese bestimmte (irdische) Existenzweise ist nur in einer von zwei Arten möglich, indem entweder diese Dinge, deren Existenz mit einem Übel verbunden ist, nicht existieren — diese Nichtexistenz bedeutete aber ein gröſseres Übel — oder so, daſs diese Verhältnisse in der genannten (unvollkommenen) Weise vorhanden sind; denn in der Existenz dieser Dinge ist kein gröſseres Maſs (von Vollkommenheit) möglich. So verhält sich das Feuer. Der Nutzen desselben in der Welt ist offenbar. Es trifft sich beim Feuer nun akzidentell, daſs es viele Tiere und Pflanzen vernichtet. Betrachte jedoch die göttliche Vorsehung, die sich auf das Tier erstreckt, wie sie ihm die Fähigkeit des Tastsinnes verlieh. Sonst könnte sie dasselbe nicht in seiner Natur erhalten und es von Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung entfernen, die schädlich sind. Diese Wahrnehmung vollzieht sich nach Maſsgabe der Natur dieses Tieres, so daſs es sich anderen Dingen (die nützlich sind) nähert. Ebenso legte die göttliche Vorsehung in jede einzelne Art des Tieres dasjenige, wodurch

die Existenz desselben vor schädlichen Einwirkungen behütet wird. Dies ist auch ein Umstand, der beweist, daſs die göttliche Vorsehung sich auf die Dinge der Welt erstreckt. Betrachtest du aus diesem Grunde viele Tiere, so ist dir klar, daſs sie nicht existieren könnten, wenn nicht diejenigen Dinge bereits hergestellt wären, durch die ihre Existenz erhalten wird. Am deutlichsten erscheint dieses betreffs des Menschen. Besäſse (wäre) er nicht den (der) Verstand, dann könnte er keine Zeitlang existieren. Aus diesem Grunde sind wir der Ansicht, daſs jene ersten Prinzipien der himmlischen Welt das Böse erkennen, das in der sublunarischen Welt vorhanden ist, und zwar in der Weise, in der jene himmlischen Dinge erkennen können. Ferner behaupten wir, daſs die Vorsehung jener himmlischen Geister betreffs unserer nicht nur uns die Existenz mitteilt, sondern auch denjenigen Dingen, durch die unser Dasein erhalten wird, indem sie uns vor dem bewahrt, was unserer Existenz vielleicht Schaden bringen könnie. Alexander von Aphrodisias lehrt: Die Behauptung, die Vorsehung erstrecke sich auf alle partikulären Dinge, sei durchaus unrichtig, wie es die Stoiker (aṣhab arriwāḳ; vielleicht Akademiker)[1] aufstellten. Der Grund dafür sei der, daſs die Vorsehung der himmlischen Geister nur dadurch zustande kommt, daſs sie das Vergangene erkennen. Nun aber können die Geister der himmlichen Welt (die Ideen) keine Erkenntnisse besitzen, die neu entstehen und sich auf partikuläre Dinge erstrecken, geschweige denn, daſs ihre Erkenntnisse eine unendliche Zahl darstellten (wie die sich ewig abwechselnden irdischen Dinge). Derjenige, der diese Lehre aufstellte, gab konsequenterweise auch die Möglichkeit zu, daſs eine groſse Anzahl von göttlichen Prinzipien existiert; denn wenn die Vorsehung sich auf jede einzelne Art und auf die Leitung jedes einzelnen Individuums erstreckt, wie kann da dem Individuum das Böse anhaften, da doch die Götter das Weltall leiten. Unter den Arten des Bösen verstehe ich dasjenige, von dem die Dinge auch frei sein könnten. Aber die notwendig eintretenden Übel treffen

[1]) Es ist hier nicht die stoische Lehre vom Schicksal gemeint, sondern die platonische, daſs die Ideen nur das Universelle von den Dingen darstellen und in ihrer Einwirkung auf die Dinge auch nur das Universelle intendieren können.

das Individuum, indem sie mit ihm unlösbar verknüpft sind (fa vor wukuuha zu setzen). Es ergibt sich vielmehr für ihn die Thesis, dafs diese Vorgänge nicht von Gott stammen. Die meisten Philosophen, die über die göttliche Vorsehung diese Lehre aufgestellt haben, sind jedoch (lakin statt laka) der Ansicht, dafs alle Dinge für Gott möglich sind. Daraus läfst sich gegen sie ad hominem deduzieren, dafs sie auch das Böse (als von Gott kommend) für möglich erklären. Dafs nun aber (so antwortet Averroes) nicht alle Dinge für Gott möglich sind, ist offenbar; denn es ist undenkbar, dafs das Vergängliche ewig sei (werde) oder das Ewige vergänglich. Im gleichen Sinne ist es in bezug auf das Dreieck nicht möglich, dafs seine Winkel vier rechten gleich seien, noch auch betreffs der Farben, dafs sie zu Objekten des Gehörsinnes werden. Die eben erwähnte Lehre ist ein grofser Schaden für die menschliche Weisheit. Ein anderer Philosoph glaubt diese Lehre dadurch beweisen zu können, dafs die Tätigkeiten Gottes nicht als Ungerechtigkeiten bezeichnet werden können. Gut und Böse verhalten sich vielmehr für Gott indifferent (da er über diese Prädikate erhaben sei).[1] Diese Lehre ist äufserst seltsam und befremdend und liegt der menschlichen Natur sehr fern. Sie widerstrebt der realen Naturkraft, die die höchste Vollendung des Guten besitzt. Der Grund dafür liegt darin, dafs (nach jener Lehre) in der Welt (der Himmel) kein Ding existieren könnte, das durch sich (per se) gut wäre. Es könnte ein solches (Gute) nur durch willkürliche Menschensatzung sein. Ebensowenig könnte ein Ding existieren, das durch sich schlecht wäre. Ferner müfste es möglich sein, dafs das Gute böse und das Böse gut würde. Dann aber existierte in dieser Welt überhaupt kein reales (eigentliches) Wesen (das nicht in sein Gegenteil verwandelt werden könnte), so dafs also selbst die Erhabenheit[2]) der Dinge und der Gottesdienst (seitens

---

[1]) Vielleicht ist hier Gafar ca 855 gemeint (vgl. Horten, Die philosophischen Systeme 303) und im allgemeinen diejenigen spekulativen Theologen, die den göttlichen Willen als rechtsetzendes Prinzip und als den Mafsstab des Guten annehmen: Etwas ist sittlich und gut, weil Gott es so will.

[2]) Vielleicht bedeutet dieser Terminus den Gottesdienst der unvernünftigen Geschöpfe, die durch ihr Dasein (lisān alḥāl) einen Lobpreis ihres Schöpfers bedeuten.

der vernünftigen Geschöpfe) nur durch menschliche Satzung (thesei) gut wären. Es wäre dann das Gute auch vorhanden in der Vernachlässigung des Gottesdienstes und dem Absehen von dem Glauben an die Majestät Gottes. Alles dieses sind aber Ansichten, die den Lehren des Protagoras gleichen. Wir werden uns nun ausschließlich mit der Darlegung der unrichtigen Lehren befassen, die sich aus diesen Voraussetzungen ergeben.

Hiermit schließt die Abhandlung über den zweiten[1]) Teil der Metaphysik. Es ist die vierte Abhandlung dieses unseres Buches. Damit ist das Buch (des kurzen Kommentars) abgeschlossen.

---

[1]) Es ist zu hoffen, daß die in Kairo handschriftlich vorhandenen übrigen Teile dieses Werkes bald zugänglich gemacht werden.

Überblick über die Metaphysik des Averroes

(auf Grund seines kleineren Kommentars zu der Metaphysik des Aristoteles).

Die Wissenschaften zerfallen in zwei Gruppen (nicht „Arten“, da keine eigentlichen differentiae specificae vorhanden sind): I. die theoretischen, a) die universellen: Dialektik, Sophistik[1]) und Metaphysik, die alle drei das ens (logicum sive reale) in quantum est ens betrachten, b) die partikulären, die bestimmte Formen (Erscheinungsweisen) des Seins zum Gegenstande haben, nämlich das veränderliche Sein (die Naturwissenschaften) und die Quantität (die Mathematik); II. die praktischen Wissenschaften und als Vorbereitung (Propädeutik) die Logik. Der Grund der Einteilung ist der, dafs das Objekt unseres Erkennens in ebendiese Teile zerfällt. — Das Objekt der Metaphysik ist also: 1. das Sein als solches, 2. seine verschiedenen Arten (bis hinab zu den partikulären Wissenschaften) und 3. Akzidenzien, 4. der kontinuierliche Aufbau dieser Seinsstufen (Projizierung der logischen Stufenordnung in das Gebiet des Realen, des ordo logicus in den ordo ontologicus) bis zu seinen höchsten Ursachen, den geitsigen Substanzen. Sie behandelt also vor allem die formale und finale Ursache, während auf die Material- und Wirkursache (den ersten „Beweger“) schon in der Physik hingewiesen wurde. Der Gottesbeweis ist also eine Aufgabe der Naturwissenschaft, da die Metaphysik (wie jede Wissenschaft) die Existenz ihres Objektes voraussetzen und von einer anderen Wissenschaft annehmen mufs (ohne deshalb der Physik subalterniert zu werden).

---

[1]) Die Logik bleibt dabei doch als Propädeutik aufserhalb der eigentlichen Philosophie.

Nach diesen Prinzipien sind (nach Aristoteles) in der Metaphysik drei materielle Objekte zu behandeln: 1. die sinnlichen Dinge als Seiendes (formelles Objekt der Metaphysik), 2. die Prinzipien der Substanz, Gott und die Geister und 3. die Postulate der partikulären Wissenschaften. Diese bilden jedoch nur ein akzidentelles Objekt, da jene Postulate in sich evident sind und nur wegen der Irrtümer der vorsokratischen Philosophen besonders behandelt werden müssen. Averroes selbst teilt die Metaphysik daraufhin in fünf Teile ein: 1. das Objekt, 2. seine Arten, 3. deren Akzidenzien, 4. die Prinzipien der Substanz, 5. die Postulate der Einzelwissenschaften. — Da die Metaphysik die Kenntnis der höchsten Ursachen vermittelt, ist ihr Nutzen (als Veredelung und Aktualisierung des menschlichen Denkens) und ihre Rangstufe am gröſsten.

Zunächst sind die metaphysischen Termini zu erläutern. Der Ausdruck „das Seiende“ wird analogice prädiziert, und zwar von dem ordo logicus, z. B. dem Wahren, d. h. den geistigen Inhalten, die sich mit der Auſsenwelt decken — als auch dem ordo ontologicus, z. B. den zehn Kategorien. Das ens per accidens liegt vor, wenn etwas einem anderen nicht wesentlich zukommt. Auch die Beziehung des Prädizierens (die Kopula „ist“) und Deduzierens (die syllogistische Konsequenz) wird als seiend bezeichnet. Das Sein ist keine der zehn realen Kategorien noch der fünf logischen (der Prädikamenta, der quinque voces). — Die Individualität wird in gleicher, konvertibeler Weise wie das Sein prädiziert (unum et ens convertuntur), jedoch nicht von dem ordo logicus. — „Substanz“ bezeichnet das Objekt eines individuellen Hinweises (τόδε τι), die ontologische Substanz, ferner die logische, also Prädikat und Definition. Die letzten Bestandteile der Dinge heiſsen also nach allen verschiedenen Theorien über das Wesen derselben (Atome, Dimensionen und Hyle und Form) im vorzüglichsten Sinne „Substanzen“. Akzidens ist ein solcher Inhalt, der von einer Substanz etwas anderes als das Wesen (also sekundäre Momente) wiedergibt. Es zerfällt in zwei Arten. Entweder ist es mit dem Individuum des Substrates innerlich verbunden, ohne von seinem Wesen Kunde zu geben (das konkrete Akzidens) oder es berichtet durch seine Individualität (durch sich selbst) von dem abstrakten Wesen

(das universelle Akzidens). Neun Arten werden aufgezählt: 1. Quantität (Meſsbarkeit eines Dinges durch einen seiner Teile als Maſseinheit), 2. Qualität (habitus — dispositio, passio — patibilis qualitas, potentia — impotentia, forma — figura), 3. Relation (eine eigentliche, die vierte Kategorie, und eine uneigentliche), die „Beziehung", die in allen anderen neun Kategorien vorkommt. Bei der ersten wird das Wesen jedes Terminus reziprok in Beziehung zu dem anderen ausgesagt. Er bedeutet nichts ohne den anderen, in sich. Sie ist reziprok und bilateral, im Gegensatz zu der unilateralen. 4. Wesen (dat) bedeutet das Individuum (ousía, Substanz) und das Wesentliche. Per se gilt eine Aussage, wenn das Subjekt im Prädikate oder das Prädikat im Subjekte enthalten ist, und zwar als innerer Teil. 5. Ding ist konvertibel mit dem Seienden. 6. Das Eine ist ein numerisches (diskontinuierliches) oder kontinuierliches (das nur der Einbildung nach eine Vielheit enthält) — das der inneren Mischung nach und das der äuſseren, künstlichen Zusammensetzung nach numerisch Eine — das 1. spezifisch und 2. generisch Eine, das 3. dem Substrat und 4. der Proportion nach Eine, das 5. per accidens Eine. — Das Identische entspricht dem Einen. Die Opposita (contradictio, contrarietas, relatio und privatio et habitus) und das individuell und wesentlich Verschiedene. — Potenz und Akt teilen den ganzen Bereich des Wirklichen. Sie sind Phasen der Entwicklung. Die Potenz wirkt und funktioniert verschieden, je nachdem sie aus innerer Naturkraft wirkt oder von auſsen aktualisiert wird und je nachdem ihr ein Hemmnis entgegensteht oder nicht.

Als andere Proprietäten des Seins sind zu nennen: 1. das Vollkommene und Unvollkommene; 2. der Teil, das organische Ganze und die Summe von Einheiten, die distributiv zu nehmen sind, im Gegensatze zur kollektiven Auffassung; 3. die vier Ursachen: Hyle, Form, Agens und Zweck, wozu noch das Element und die Instrumentalursache hinzutreten; 4. die Notwendigkeit, ohne die ein Ding nicht sein kann und durch die es existieren muſs; 5. die Naturkraft und Natur (von Hyle und Form usw. ausgesagt).

Abhandlung II. Die Kategorien und das Sein.

Das Seiende wird von den Kategorien in analoger Weise ausgesagt, nicht äquivoce noch univoce. Die Lehren einer Wissenschaft können, entsprechend dem Grundsatze der systematischen Ordnung der Wissenschaften, in einem subalternierten Gebiete entweder als Methode des Beweisverfahrens (als logische Voraussetzung) oder als Axiom und Postulat vorausgesetzt werden. In dieser Weise nimmt die Metaphysik von der Logik den Begriff der Kategorien an. Die Substanz existiert und subsistiert in sich nicht in einem subiectum inhaesionis, während das Akzidens von der Substanz abhängt, von ihr verursacht ist und in ihr existiert. Die körperliche Substanz bildet sogar einen Teil der Definitionen des Ortes, der Lage und des Habens (habere). Das agere stellt sich verschieden dar, je nachdem es im Bereiche der Substanz (z. B. das Ernähren) oder dem des Akzidens (z. B. das Erhitzen) auftritt. Im ersten Falle partizipiert es an der Substanz, im zweiten ist es reines Akzidens. Dafs die übrigen Akzidenzien der Substanz inhärieren, also eigentliche Akzidenzien sind, läfst sich leicht erweisen (von Relation, Qualität, Quantität, Dimension, Zahl). Sie sind nämlich von der Substanz untrennbar. Die einen gehen der Seinsordnung nach den anderen voraus, z. B. die Quantität den Qualitäten.

Die unkörperliche Substanz wird ebenso wie das materielle Individuum und nach anderen die Zahlen, Dimensionen, Atome und Punkte Substanz genannt. Diese Dinge werden zugleich als die Ursache der körperlichen Substanz bezeichnet. Die Naturwissenschaft betrachtet alle diese Probleme unter der formellen Hinsicht des ens mobile, die Metaphysik unter der des ens in quantum est ens.

Die Untersuchung hat bei dem subjektiv (pros hēmâs) Näherliegenden zu beginnen, den Definitionen, um zu dem subjektiv Fernerliegenden, dem objektiv (kath hautó) Näherliegenden vorzudringen. Die allgemeinen Definitionen sind als Grenzbestimmungen der Ausgangspunkt, während die *detaillierten* Definitionen als Sacherklärungen der Endpunkt *des Prozesses* des Erkennens sind. Für die Definitionen, im Gegensatze zu den Deskriptionen, kommen nur die konver-

tibelen praedicationes per se in Betracht; denn definitio und definitum müssen identisch sein. Die ontologischen (Hyle und Form) und logischen (Genus und Differenz) Teile der Substanz gehen ihr dem Wesen nach voraus. Von dem Akzidens gilt dasselbe. Die Substanz bildet einen Teil seiner Definition (entweder actualiter oder potentialiter). Dabei stellt sich das Erkenntnisproblem: sind unsere begrifflichen Inhalte identisch mit den materiellen Individuen, so dafs definitio und definitum kongruent sind, oder nicht. Auch dann könnten sie noch als platonische Ideen aufserhalb des Geistes existieren. Die wesentlichen Bestimmungen sind identisch mit dem konkreten Einzeldinge der sinnlichen Wahrnehmung, — sonst würde die menschliche Erkenntnis ihres realen Inhaltes, also ihrer inneren Wahrheit beraubt und dadurch aufgehoben. Sie behielte nur eine äufserlich formale Konsequenz der Gedankenfolge in rein subjektiven Illusionen oder Halluzinationen.

Ursache und Wirkung müssen im Wesen übereinstimmen, numerisch jedoch verschieden sein. Dieses gilt vor allem von dem ersten Beweger in jeder Kategorie des Erzeugens und Bewegens z. B. von dem Vogel in bezug auf das Ei (generat sibi simile). In der Wirkursache muss die Wirkung vorerst idealiter enthalten sein. Bei einer zusammenhängenden Kette zweckmäfsiger Handlungen ist das primum intentione das ultimum executione. So ist es sicherlich in der künstlerischen Tätigkeit. Aber auch in den Naturdingen könnte sich die Sache so verhalten. Wie könnte es sonst Naturdingen eigen sein, dafs der Verstand sie denkt, wenn die gedanklichen Inhalte (die Universalia) nicht vorerst von einem reinen Geiste, dem aktiven Intellekte in sie hineingelegt worden wären? Die Wesensformen der Dinge müssen also aus dem aktiven Intellekte einesteils in die Hyle emanieren — daraus entstehen die materiellen Weltdinge — andernteils in den hylischen, materiellen Verstand der Menschen, der eine einzige Substanz darstellt — daraus entstehen die menschlichen Erkenntnisse, zugleich ist damit erklärt, weshalb unsere Begriffe das Wesen der Dinge wiedergeben, abspiegeln: Beide stammen nämlich unmittelbar aus derselben Quelle.

Die Wesenheit selbst kann nicht entstehen noch vergehen da sie kein mit ihr wesensgleiches Prinzip besitzt,

von dem sie sich zugleich *individuell* unterscheidet. Unentstanden und unveränderlich sind daher alle ersten, einfachen Prinzipien der Dinge, da nur das *Zusammengesetzte* sich verändert — also Materie und Form. Ebensowenig sind die Definitionen, die *logischen* Wesenheiten, dem Entstehen und Vergehen unterworfen. Jedoch existieren sie nicht nach Art der Ideen Platos; denn deren Annahme ist für die Erklärung des ontologischen Seins ebenso *überflüssig* wie für die des logischen. Die Universalia besitzen eine *akzidentelle* (nicht substanzartige) Existenz nicht etwa in den realen Individuen, sondern in *unserem* Geiste und in den *himmlischen* Geistern. Nur der menschliche Verstand mufs aus einem *substantiellen* Geiste (nach Art der platonischen Ideen) emanieren. Die Realität der Universalbegriffe (in den Dingen und im *Geiste*) leugnen nur die orthodoxen Theologen, in dem sie dadurch das menschliche Erkennen selbst aufheben.

Die logische Tätigkeit unseres denkenden Geistes besteht sowohl in einem *Kombinieren* von Inhalten als auch einem *Abstrahieren*. Wenn diese abstrahierten Begriffe auch *äufsere Akzidenzien* (unseres Geistes) sind, so können sie doch von dem *innersten* Wesen der *Substanzen* berichten; denn der Grundsatz gilt nicht: Nur durch das Gleiche wird das Gleiche erkannt. *Inhaltlich* bedeuten diese psychischen Akzidenzien das *Wesen* der Dinge der Aufsenwelt. Die Universalität ist für die Inhalte der Begriffe selbst ein Akzidens, das sie nicht *in sich*, inhaltlich und sachlich, sondern nur im menschlichen Geiste (also per accidens) besitzen. *Inhaltlich* (in se) können sie also Substanzen sein. Die abstrakten Inhalte von Dingen sind *primäre*, die Formen der Universalität *sekundäre* Begriffe.

Der extreme Realismus behauptet also zu Unrecht, die Universalia seien die Wesenheiten der sinnlichen Dinge. Diese bestehen vielmehr aus Hyle und Form. Alle Dinge, bei denen wir nach dem *Weshalb* fragen, sind zusammengesetzt. Das Kompositum mufs eine *besondere* Wesensform, verschieden von der der Komponenten, aufweisen, wenn es nicht ein einfaches Konglomerat ist. In diesen bestehen die Teile *aktuell*, in dem Kompositum nur *potentiell*. Die forma compositi tritt also zu den formae componentium von aufsen (als Neues)

hinzu. Genus (das der Materie gleicht) und Differenz (die die Form vertritt) sind also secundae intentiones. Das innerste Wesen der irdischen Dinge enthält nur die Definition, die neben der Form auch die Materie zum Ausdruck bringt. In den Definitionen unmaterieller Dinge vertreten einige Bestimmungen die Wesensform, andere die Materie, so dafs auch hier das Gesetz der Zusammensetzung (der Definition) gewahrt wird. Der Begriff von dem Dinge („seine logische Existenz") ist dabei aber inhaltlich (nicht der äufseren Form nach) identisch mit dem realen Objekte. — Die einfachen Elemente sind per accidens (durch das Kompositum) veränderlich, das Kompositum per se. — Die Dinge müssen zusammengesetzt sein, da sie zwei Seinsformen, die logische und die ontologische, besitzen. In der letzteren tritt zum Wesen (der Form) noch die Materie hinzu. Die beiden Komponenten sind demnach Hyle und Form.

Die verschiedenen Formen der Veränderung müssen verschiedene Substrate voraussetzen. Eine besondere Art der Materie ist Substrat für die wesentliche („substantielle") Veränderung, eine andere, das sekundäre Substrat, für die übrigen drei Arten. — Die Dinge unterscheiden sich durch die vier Ursachen. — Die wissenschaftliche Forschung mufs also auf diese hinsteuern und sie zu erfassen suchen. — Die Existenzform, die den Genera entspricht, ist ein Mittelding zwischen Hyle und Form, da sie schon teilweise eine Form darstellen. Daraus erhellt, inwiefern die Definitionen, die doch aus vielen Teilen bestehen, eine innere Einheit darstellen und daher das einheitliche Objekt der Aufsenwelt definieren und ihm kongruent sein können. — Die univoce prädizierten Genera haben in ihren Substraten eine unvollkommenere Existenz als die nicht univoce prädizierten. — Genus und Differenz sind die logisch „früheren" Teile der Definition, die quantitativen Bestimmungen die logisch „späteren". Das bewegende Prinzip fügt die Teile des Dinges zusammen. — Das universellste Genus ist der Körper, dessen Wesen verschieden bestimmt wird: 1. als die drei substantiellen Dimensionen, die 2. die (wie ein Inhärens) die erste Form der Hyle (Porphyrius) bilden, 3. als die per se formlose Hyle, 4. als das Resultat der informierten Hyle. Deren proprium seien die Dimensionen (Avicenna).

Der Hyle kommt zunächst die „universelle Form“ (des Körpers) zu, dann die Dimensionen als Akzidenzien. Sie bilden die Vermittelung zu den besonderen Arten, also zwischen Potenz und Akt. Die Körperlichkeit der Elemente ist identisch mit den „Dimensionen“ (d. h. der dreidimensionalen Materie), denen als proprium die „Strebekraft“ (die Attraktion) zukommt. Deren Substrat ist die spezifische Form; die Dimensionen sind ihre äufseren Akzidenzien. Sie bilden das formelle Objekt der mathematischen Betrachtung und das akzidentelle der physischen.

Abhandlung III. Die Akzidenzien des Seins.

Die Potenz ist eine aktive und passive. Manche der ersteren wirken nur auf äufsere Objekte, manche (z. B. in Lebewesen) auch auf sich selbst (medicus curans se ipsum), die physischen Potenzen ferner mit Notwendigkeit, die psychischen ohne eine solche. Potenz und Akt kann man wie Reziproka (also durcheinander) definieren. Von der Potenz, die in der Tat zur Aktualität gelangt, ist diejenige zu unterscheiden, die nie aktuell wird, z. B. in dem potentiell Unendlichen. Die Potenz ist eine nahe und ferne und so ihr Substrat ein nahes und ferneres. In allen Phasen der inneren Entwicklung der Potenz zum Akte ist das aktualisierende Prinzip numerisch ein und dasselbe. — Jeder Potenz entspricht ein Substrat, das aktuell sein (werden) mufs. Wenn in einem Dinge also viele Potenzen sind, müssen in ihm auch viele Substrate, d. h. aktuelle Substrate sein. In diesen Reihen kann man nun aber nicht ins Unendliche fortschreiten. Folglich mufs man zu einem ersten Substrate, der Hyle, gelangen. Diese enthält in sich (im Keime und der Anlage) alle übrigen Potentialitäten, wie in der letzten Form anderseits alle unvollkommeneren Aktualitäten eminentiori modo enthalten sind. Die Hyle ist also Ursache aller Potentialität in dem Dinge und die Form die aller Aktualität; denn das Absulute und per se Seiende in irgendeinem Genus ist Ursache aller Dinge, die per accidens und relativ in diesem Genus sind. — Die Aktualität ist als Wirk- und Zweckursache und auch der Zeit nach früher als die Potenz, letztere aber der Zeit nach nur manchmal gleich-

zeitig mit dem Akt. — In den himmlischen Dingen ist keine Potenz mehr enthalten. In ihnen ist die ganze in ihrem Wesen begründete Potentialität aktualisiert worden. Daher sind sie unvergänglich, da sie keine neue Form mehr annehmen können. Zwischen den rein aktuellen Dingen der Geisterwelt und den potentiellen der materiellen Welt vermittelt die ewige Sphärenbewegung. Sie gleicht durch ihre Ewigkeit und Unvergänglichkeit den geistigen, durch den Wechsel ihrer Lagen (nicht des Raumes der Sphäre als eines Ganzen) den materiellen, steht also zwischen beiden in der Mitte. Diese Bewegung vermittelt die ewige, zeitlose, göttliche Tätigkeit in zeitlicher Form, so daſs wir sagen können: Gott wird tätig (d. h. seine Wirkung tritt zeitlich auf) nachdem er nicht tätig war (d. h. nachdem seine ewige, unveränderliche Tätigkeit nicht zeitlich vermittelt wurde).

Unter den Dingen gibt es solche, die sich immer und aktuell so verhalten (wahr sind), z. B. daſs die Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten sind. Diese universellen Bestimmungen (die der Materie enthoben sind) kommen nur aus der Denktätigkeit des Verstandes. Wahr im vorzüglichsten Sinne (per se) sind die unvergänglichen Dinge der Himmel. Diese müssen also Ursache für alles per accidens Wahre sein, d. h. die irdische Welt; denn das Per se ist in jedem Genus Ursache für das Per accidens. Das Wahre wird also analog prädiziert.

Das Eine (Gegensatz: das Viele) ist mit dem Sein konvertierbar. Das Prinzip der Zahl ist diejenige gedankliche, d. h. in Gedanken fixierte Einheit, die nach Quantität, Qualität und Lage nicht teilbar ist, während das Eine als das in sich Abgesonderte (indivisum in se) und von allem anderen Getrennte bestimmt wird. Die Mathematik betrachtet das Eine und Viele abstrakt in sich, die Metaphysik in einem Substrate, also ihre Existenzweise (ens in quantum est ens). Das Eine ist kein äuſseres Akzidens der zehn Kategorien (Lehre Avicennas). Es bedeutet die Einzeldinge der Kategorien selbst. Sonst ergäbe sich eine unendliche Einschachtelung von verschiedenen Ordnungen von Kategorien. Das Eine ist wie das Sein das Fundament aller Kategorien (analogice). Es bezeichnet alle Kategorien und ist mit dem Seienden konvertierbar. In jeder Kategorie muſs es ein „per se“ geben, das Realursache (Existenz-

ursache), Erkenntnisgrund und Mafseinheit für alle übrigen Dinge dieser Kategorie ist, die in ihr nur per accidens enthalten sind. Dieses gilt zunächst von der Substanz (eine Form des Kontingenzbeweises für die Existenz Gottes, den Averroes sonst abweist).

Verschieden sind die Dinge nach Genus, Spezies und Individuum, teilweise oder ganz. Die Diversität ist von der Kontrarietät zu unterscheiden. Diverse Dinge (die im Genus verschieden sind) können einem Substrate gleichzeitig inhärieren, konträre Dinge nicht. In den Subkontraria, den Mittelgliedern, sind beide Extreme jedoch gleichzeitig vorhanden — nicht aktuell, sondern potentiell in einer Mischung. Die Kontraria sind durch die Differenz verschieden, im Genus eins. Die Kontraria bilden Paare. Jedes Ding hat also nur ein Kontrarium.

Die Art der Opposition zwischen dem Einen und Vielen ist die Relation und die von habitus und privatio (insofern man Vorhandensein und Mangel der Teilung berücksichtigt). — Die Ursachen müssen in allen ihren vier Arten endlich sein. Gott ist im höchsten Sinne per se und zuerst Wirk-, Formal- und Zweckursache (auf Grund seiner selbst).

Abhandlung IV.

Es mufs einen absolut ersten Beweger des Weltalls geben, der selbst unbewegt, ewig usw. ist. Die Zeit ist ebenfalls ewig. Die Bewegung des Himmels geht von einem animalischen Prinzipe aus, das die Sphäre belebt. Die entferntere psychische Ursache dieser Bewegung ist dabei ein abstrakter Begriff des Sphärengeistes. Die Sphären sind von einem einzigen Stoffe und ewig und unvergänglich (da sie kein Kontrarium haben). — Hinter der Fixsternsphäre gibt es keine Umgebungssphäre. — Der ganze Himmel bildet ein einziges belebtes Wesen (animal). — Es können keine himmlischen Prinzipien existieren, die nicht aktiv sind; denn es gibt nichts Zweckloses in der Natur. — Phantasievorstellungen haben dieselben nicht (entgegen der Lehre Avicennas). Sie bewegen die ihnen untergeordneten Substanzen und verleihen ihnen auch die entsprechenden Wesensformen. Deshalb sind jene den irdischen Dingen aber nicht untergeordnet. Die Geister

erkennen 1. sich selbst reflexiv und 2. die Aufsenweltdinge, die anderen Geister, indem sie die höher stehenden Ursachen der tiefer stehenden Dinge sind in dem Sinne der drei Ursachen: Form (Verleihung der Wesens- und Erkenntnisform), causa efficiens und causa finalis. Die Ursache, der verursachende Geist, kann dabei jedoch seine Wirkung, den verursachten, nicht direkt erkennen. Sonst würde die Wesensform der Wirkung in der Ursache zur Form werden, die Wirkung also die Ursache selbst verursachen — ein cirkulus und causa sui ipsius. Die übergeordneten Geister erkennen jedoch in sich selbst die untergeordneten; denn ihr Verursachen ist ein Erkenntnisakt (ohne besonderen Willen). Wenn die Geister ein Ding abstrahierend und aufnehmend erkennen, so nehmen sie dessen Wesenheit an. Das Unvollkommenere erkennen sie also nur aus sich, aus dem eigenen Wesen. Sie besitzen per se ferner Leben, Lust und Glückseligkeit. Gott geniefst das höchste Mafs des Glückes, und zwar nur durch sein Wesen, nicht durch andere Dinge, in der vollkommensten Selbsterkenntnis.

Die Einheit kommt per se et primo nur Gott zu, per accidens mit immer zunehmender Unvollkommenheit, sich immer mehr zur Vielheit entwickelnd, den verschiedenen absteigenden Stufen der Sphärengeister und zuletzt dem in uns wirkenden Geiste. Der erste aus Gott emanierende Geist ist der Beweger der Fixsternsphäre. Aus dem jedesmal übergeordneten Beweger entsteht der Beweger der untergeordneten und die Sphäre. Demonstrativ erweisbar ist diese Lehre nicht. Sie besagt nur das Wahrscheinlichste.

Die Hyle hat keine Wirkursache, da diese nur die Form verleihen kann, die erste Materie aber formlos ist. Das Vollkommenene est diffusivum sui. Daher müssen die reinen Sphärengeister Dinge aus sich emanieren lassen, nämlich die Körper der Sphären. Die Formen sind in sich universell, wenn sie emanieren. Sie werden erst in der Materie individuell. Ebenso verhält sich die Menschenseele. Das Niedere verhält sich auf jeder Stufe des Seins wie die Materie zum Höheren. In allem ist die Weisheit der göttlichen Vorsehung zu erkennen, auch betreffs der irdischen Dinge. Das Böse ist nur ein minus malum, das einem gröfseren Guten dient.

Die von Averroes bekämpften oder erwähnten Thesen Avicennas.

---

1. Der Gottesbeweis gehört in die Metaphysik, 5,5—25 u. A. Averroes: Die Naturwissenschaft erbringt den Gottesbeweis (auf Grund der Bewegung erkennt man einen ersten, selbst unbewegten Beweger). Der Kontingenzbeweis Avicennas hat nur topischen Wert.

2. Das Sein (11, 27 ff) ist ein Akzidens aller aufsergöttlichen Dinge. In Gott ist es wesenhaft. Darauf beruht die Notwendigkeit Gottes und die Kontingenz der Welt. Averroes: Das Sein ist identisch mit den konkreten Dingen. Die Kontingenz der Weltdinge — die Basis des Kontingenzbeweises — ist eine reine Illusion (vgl. Müller, Philosophie und Theologie von Averroes 39, 7 ff.: Widerlegung des Kontingenzbeweises). Avicenna (12, 18 ff.) mifsversteht also den Begriff des Seienden und den der beiden ordines (des ordo ontologicus et ordo logicus) und verändert nach subjektiven Ansichten die Philosophie der Griechen.

3. Die numerische Einheit (23, 1 ff.) bezeichnet sowohl Akzidenzien als auch Substanzen. Sie ist also nicht identisch mit der Substanz; denn sonst könnte sie keine Akzidenzien kennzeichnen, noch kann sie eine Form der Quantität (eines Akzidens) sein. Sie mufs ein solches Akzidens (und eine solche Form der Quantität) sein, das zugleich die Substanz bezeichnen kann, also ein äufseres Akzidens. Sie kommt (121, 16—35. 123, 12. 36. 124, 11) den zehn Kategorien gemeinsam zu. Averroes: Das numerisch Eine ist mit der individuellen Substanz identisch (122, 26—123, 5) (vgl. Averroes, Widerlegung Gazalis, ed. Kairo 1903, S. 52, 19. 82, 1 unten; betr. des Seins 92, 15. 96, 1).

4. Avicenna (50, 27): Der Nachweis, dafs die Körper aus Materie und Form zusammengesetzt sind, fällt in das Gebiet der Metaphysik, nicht in das der Naturwissenschaft, da diese ihr Objekt, wie jede Wissenschaft, als fertig vorhanden voraussetzt, es von der Metaphysik „annehmend“. Ferner gehören Materie und Form nicht zu den entia mobilia, da sie getrennt unreal sind. Nur ihr Kompositum ist ein ens mobile und deshalb Objekt der Physik. (Diese kann aus bestimmten Indizien ihres Objektes darauf hinweisen,[1]) dafs dasselbe aus zwei Teilsubstanzen zusammengesetzt sein mufs, der Hyle und Form. Deren Erforschung ist aber Gegenstand und Aufgabe der Metaphysik, weshalb Aristoteles auch in der Metaphysik 1029 a 20 die Hyle definiert.) Averroes: Es ist Aufgabe der Naturwissenschaft, die Existenz von Hyle und Form nachzuweisen.

5. Den geistigen Substanzen der himmlischen Welt (64, 32) kommt eine alles beherrschende und bestimmende Einwirkung auf die sublunarischen Dinge, besonders deren Entstehen zu. Averroes: Auch Aristoteles scheint einen allgemeinen Einflufs der Geister und Sterne auf das irdische Leben nicht ausgeschlossen zu haben. Betreffs einiger Naturdinge nimmt er sogar einen speziellen Einflufs an (bei der generatio aequivoca). (Averroes leugnet dies nicht. Er bestreitet nur die eigenartige Lehre, in der Avicenna die Entstehung der Sphären und ihrer Geister und Seelen aus den übergeordneten Geistern erklärt; 66, 1—8. 104, 13).

6. Die erste Materie (90, 24. 92, 12—93, 19) besitzt eine einfache Wesensform, aus der die drei Dimensionen (wie ein proprium) resultieren. Mit dieser „Form der Körperlichkeit“ behaftet ist die Materie allen sinnlich wahrnehmbaren Dingen gemeinsam. Durch diese erste Form wird der Körper trennbar respektive verbindbar. Averroes (90, 35 f.): Das Wesen der Körper sind nicht die Dimensionen, sondern bestimmte physische Inhalte (Gegensatz zu der mathematischen Auffassung von den Körpern). Die Dimensionen sind ein Akzidens der uni-

[1]) Aristoteles deduziert bekanntlich in der Physik die Existenz einer ersten Materie, behält sich aber deren abschliefsende Behandlung wie die aller Prinzipien der Einzelwissenschaften für die Metaphysik vor.

versellen Körperform und vermitteln zwischen dieser und der spezifischen (93, 10).

7. Avicenna (99, 29) wies darauf hin, daſs die Definition der Reziproka einen circulus vitiosus in sich berge (vgl. Metaphysik: Übersetzung 57, 4 ff. u. 228 ff. und zu einem regressus in infinitum führe, ib. 499, 20). Averroes (vgl. 99, 9) distinguiert verschiedene Arten von Definitionen (hier kommt die durch die entsprechenden Opposita in Frage) und (99, 31) die formellen Beziehungen ihrer Teile. In der Definition der Relativa „durcheinander" sind die dem anderen Relativum entnommenen Bestimmungen nicht unterordnend — dann würde ein circulus entstehen — sondern gleichgeordnet.

8. Avicenna (101, 38): Das Mögliche ist von seiten der Wirkursache zu definieren (contingens est necessarium ab alio). Averroes: Diese Thesis verstriekt sich in viele Unmöglichkeiten, „die wir im letzten Teile der Metaphysik (der in der vorliegenden Kairenser Ausgabe fehlt) aufzählen werden (102, 1)". S. 112, 30 ff. diskutiert Averroes in einer Weise, in der er sonst (z. B. Müller, Averroes 39, 7 ff.) diese Thesis Avicennas zu widerlegen sucht: Die Wesenheiten der Dinge müſsten sich verändern, wenn das Kontingente (Mögliche) zu einem Notwendigen werden könnte.

9. Die Vielheit ist identisch mit der Zahl (125, 10 ff.). Beide sind wesensgleich. Folglich kann die Zahl keine bestimmte Art der Vielheit noch diese eine Gattung der Zahl sein. Zwischen beiden Begriffen findet keine Überordnung oder Unterordnung statt. Averroes: Es handelt sich um rein logische Betrachtungsweisen. In dieser subjektiven Betrachtungsweise kann man sich die Zahl als eine Art der „vielen" Dinge vorstellen, d. h. als eine Art der Vielheit.

10. Das Eine (124, 26 ff.) wird durch das Viele (als Privation des Vielen) und dieses durch das Eine definiert, ein circulus in definitione. Averroes verweist auf seine Ausführungen 99, 9 ff.; vgl. hier Nr. 7.

11. Averroes erwähnt 129, 2 unten Philosophen, die in der Metaphysik das Immaterielle als Objekt behandelten. Es könnte sein, daſs er dabei zum Teil an Avicenna gedacht hat. Dieser bezeichnet theoretisch das Immaterielle allerdings

nur als Problem der Metaphysik. Praktisch behandelt er dasselbe jedoch als Objekt; denn er untersucht (Abhandl. VIII u. IX) in seiner Metaphysik Gott und die Geister nicht nur in quantum sunt entia (also unter der formellen Hinsicht der Metaphysik), sondern als ein selbständiges Forschungsgebiet für sich, so wie der Naturwissenschaftler das ens mobile betrachtet, also als Objekt, nicht als Problem innerhalb des alles umfassenden Objektes der Metaphysik, des ens in quantum est ens. Avicenna zieht also die Theologie wie eine selbständige Wissenschaft in die Metaphysik hinein. Der Gottesbeweis gehört allerdings wieder in die eigentliche Metaphysik, da er keinen Teil der Theologie bilden kann; denn keine Wissenschaft beweist die Existenz ihres Objektes. Aristoteles selbst beging bereits diese Ungenauigkeit. Das Objekt der Metaphysik ist nach ihm das Seiende schlechthin und das im vorzüglichsten Sinne Seiende, die Substanz, aber kein bestimmtes, abgegrenztes Gebiet des Seienden, sondern sowohl das Materielle als auch das Immaterielle (unter der formellen Hinsicht des Seins). Trotzdem bezeichnet er 1026 a 15—20 und 1064 a 30—35 auch ein bestimmtes Gebiet des Seienden als Objekt der Metaphysik, das Unkörperliche, Getrennte und Unbewegliche, vielleicht in dem Sinne, in dem man nach dem vorzüglichsten Teile eines Dinges dieses Ding selbst benennt, also in dem verzüglichsten Teil des Objektes der Metaphysik dieses Objekt selbst zum Ausdruck bringen will (vgl. Natorp, Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik, Philosophische Monatshefte 1888, 50).

12. Avicenna (153, 30—154, 8): Weil die „natürliche" (physische) Bewegung nur von einem unnatürlichen Orte ausgeht und zu einem natürlichen hinstrebt, kann sie nur eine geradlinige sein. Die kreisförmige Sphärenbewegung ist also keine „natürliche", sondern wird von einem seelischen Prinzipe bewirkt. Averroes: Dieser Beweis genügt nicht, denn er hat zur Basis nur die Bewegung der geradlinig fortstrebenden Körper, ist also eine petitio principii; denn es soll gerade bewiesen werden, dafs eine „natürliche" Bewegung nur eine geradlinige sein kann. Vielleicht gibt es in der Welt der Himmel eine Physis, die sich „natürlicherweise" geradlinig bewegt. Nur aus der Ewigkeit seiner Bewegung (154, 9 ff.;

für Averroes ist diese also eine evidente Voraussetzung) kann man die Belebtheit der Sphären beweisen.

13. Avicenna (166,36): Die Sphärenseelen besitzen Phantsietätigkeit, da sie sich individuelle Objekte vorstellen, um auf Grund dieser Vorstellungsbilder individuelle Bewegungen auszuführen. Aus einem abstrakten Begriffe kann keine individuelle Bewegung erfolgen. Averroes: Die Sphärengeister sind reine Geister, die nur abstrakt-begrifflich denken; denn sonst müfsten sie auch äufsere Sinne haben. Ihre Bewegung ist daher keine singuläre (die nur von einer Phantasietätigkeit erzeugt werden könnte) sondern eine universelle. Das Grundprinzip Avicennas nimmt Averroes also an.

Entsprechungen der Seiten des Originals mit denen der Übersetzung.

Original	Übersetzung	Original	Übersetzung
2, 15	2, 20	36, 1 unten	89, 9
3, 1	3, 19	38, 6	91, 30
3, 10	4, 7	40, 6 unten	98, 27
3, 3 unten	5, 27	41, 6 unten	101, 10
4, 5 unten	7, 25	43, 7	104, 20
5, 15	9, 8	44, 6	106, 27
6, 4 unten	12, 22	45, 8	109, 15
7, 2	13, 8	46, 1	111, 5
7, 3 unten	15, 19	47, 9	114, 22
8, 15	16, 36	48, 18	118, 11
8, 2 unten	17, 34	49, 18	120, 33
9, 5 unten	19, 33	50, 19	123, 6
10, 9 unten	21, 29	51, 22	125, 38
11, 10 unten	24, 5	52, 18	128, 6
12, 6	25, 19	53, 11	130, 4
13, 3	27, 21	54, 5	131, 33
13, 7 unten	29, 13	55, 13	135, 15
15, 2	32, 20	56, 15	137, 28
16, 1	35, 20	57, 21	140, 10
18, 19	41, 24	58, 15	142, 3
19, 2	42, 19	59, 20	144, 35
20, 11	46, 21	62, 15	151, 11
21, 2	48, 10	63, 12	153, 10
22, 3	50, 36	64, 20	156, 15
22, 4 unten	53, 10	66, 19	160, 30
23, 18	55, 27	68, 19	165, 15
24, 13	57, 27	70, 10	169, 31
25, 4 unten	61, 19	72, 21	175, 27
26, 16	63, 17	75, 6	182, 6
27, 12	65, 27	78, 3	190, 6
28, 8	67, 26	79, 8	193, 1
29, 6	70, 2	80, 7	195, 5
30, 4	72, 14	81, 3	197, 6
31, 15	76, 1	82, 19	200, 38
32, 1 unten	79, 6	83, 17	202, 36
34, 5	81, 39	84, 8	204, 19
35, 12	85, 15	85, 1	206, 10

Die von Averroes zitierte Literatur.

I. Seine eigenen Schriften (34, 18) und zwar andere Teile seines „kleinen" Kommentars zu Aristoteles, d. h. des vorliegenden Werkes und anderer Kommentare.

1. **Die Logik** im allgemeinen 1, 5. 26, 25. 27, 6. 39, 15. 40, 37. 41, 7. 42, 7. 51, 16. 69, 37. 73, 5. 91, 12.

Einzelne Teile der Logik.

Die Kategorien 15, 32. 37. 16, 25. 26, 19. 27, 6. 29, 7 (Qualität). 34, 4 (prius et posterius). 41, 28 (universelle Prädikate). 73, 5 ff. (Begriffe). 75, 19 (logische Kategorien).

Sophistik 141, 32 (Antinomien, „Axiome, die sich widersprechen").

Der demonstrative Beweis (zweite Analytik) 1, 20. 2, 10. 6, 23. 19, 7. (51, 11). 69, 19 (Wesen der Wahrheit). 94, 17.

2. **Die Naturwissenschaften** im allgemeinen 1, 5. 19, 31. 35, 30. 46, 2. 8 (das Lehre). 20. 47, 34 (Ordnung der Akzidenzien). 49, 35 (Prinzipien der Körper) — 50, 10. 58, 18. 59, 18 (die Reibung der sich bewegenden Mondsphäre erzeugt das Feuer in der Welt. Sphären und Elemente verhalten sich wie Form und Materie.). 77, 4 (Nachweis der Hyle). 77, 20 (Sphärenbewegung). 26 (Hyle ist Substanz). 78, 3 (differentiae). 82, 2 (Ideenlehre). 83, 38 (Einleitung über die Veränderung). 90, 36 (Wesen der Körper). 91, 33 (Dimensionen sind keine Form). 94, 2 (Sphäre des Himmels einfach). 101, 8 (Unendlichkeit ist Potenzialität). 105, 19 (kein regressus in infinitum). 108, 27 (jedes Bewegte hat einen Beweger). 109, 1 (Abhandl. VII u. VIII. Wesen der Bewegung im Raume). 109, 32 (ewiger Beweger). 112, 12 (Grundlage für Metaphysik). 113, 12 (ewige Bewegung der Sphäre). 114, 20 (omne quod movetur ab alio movetur). 133, 31 (Veränderungsvorgang). 144, 1 (Nachweis der Hyle). 145, 10 (die Stufenordnung des Weltalls, in der sich das Übergeordnete wie die Form zum Untergeordneten, das wie eine Materie funktioniert, sich verhält). 145, 36 (die Hyle, das Substrat des Werdens, ist eine einzige). 146, 7 (die erste Wirkursache besitzt keine Materie). 146, 27 (Hyle ist ohne jede Form). 149, 39 (Hyle). 150, 10. 15 (bewegende Prinzipien). 151, 14 (nur die kreisförmige Bewegung kann ewig sein). 152, 37 (Teilbarkeit und Endlichkeit). 153, 8 (keine materielle Kraft ist unendlich). 156, 14 (die psychisch bewirkte kreisförmige Bewegung der Sphäre widerstrebt nicht ihren physischen Kräften). 158, 5 (Vielheit der

II. Fremde Literatur:

Systematisches Verzeichnis der behandelten metaphysischen Begriffe.

II. Die allgemeinsten Begriffe.

---

[1]) Die Begriffe des logisch Notwendigen, Möglichen und Unmöglichen werden immerfort erwähnt, so daſs eine Aufzählung dieser Stellen im einzelnen nicht erforderlich ist.

Alphabetisches Verzeichnis der Eigennamen.

Chronologisches Verzeichnis der genannten Philosophen.

845 Nazzám
855 Gafar
873 Kindi
950 Farabi
1037 Avicenna
1100 Zarkála
1111 Gazali
1198 Averroes
1209 Razi
1273 Tusi
1274 Thomas von Aquin

Inhaltsverzeichnis.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

Abhandlungen
zur Philosophie und ihrer Geschichte

herausgegeben von

Benno Erdmann.

8.

1. Richter, Paul, David Hume's Kausalitätstheorie und ihre Bedeutung für die Begründung der Theorie der Induktion. 1893. 50 S. ℳ 1,20
2. Carls, Wilh., Andreas Rüdigers Moralphilosophie. 1894. 51 S. ℳ 1,20
3. Meyer, Eugen, Humes und Berkeleys Philosophie der Mathematik vergleichend und kritisch dargestellt. 1894. 57 S. ℳ 1,60
4. James, George Francis, Thomas Hill Green und der Utilitarismus. 1894. 37 S. ℳ 1,—
5. Kohn, Harry E., Zur Theorie der Aufmerksamkeit. 1895. 48 S. ℳ 1,20
6. Goldbeck, Ernst, Keplers Lehre von der Gravitation. Ein Beitrag zur Geschichte der mechanischen Weltanschauung. 1896. 52 S. ℳ 1,20
7. Brede, Wilhelm, Der Unterschied der Lehren Humes im Treatise und im Inquiry. 1896. 50 S. ℳ 1,20
8. Dodge, Raymond, Die motorischen Wortvorstellungen. 1896. 78 S. ℳ 2,—
9. Mayer, Eduard von, Schopenhauers Aesthetik und ihr Verhältnis zu den ästhetischen Lehren Kants und Schellings. 1897. VI, 82 S. ℳ 2,—
10. Freytag, Willy, Die Substanzenlehre Lockes. 1899. VI, 74 S. ℳ 2,—
11. Marvin, Walter T., Die Giltigkeit unserer Erkenntnis der objektiven Welt. 1899. VI, 96 S. ℳ 2,40
12. Powell, Elmer E., Spinozas Gottesbegriff. 1899. IX, 113 S. ℳ 3,—
13. Sasao, Kumetaro, Prolegomena zur Bestimmung des Gottesbegriffes bei Kant. 1900. 71 S. ℳ 2,—
14. Spaulding, Edward Gleason, Beiträge zur Kritik des psychophysischen Parallelismus vom Standpunkte der Energetik. 1900. VII, 109 S. ℳ 3,—
15. Markus, D. F., Die Assoziationstheorieen im XVIII. Jahrhundert. 1901. IX, 72 S. ℳ 2,—
16. Wentscher, Else, Das Kausalproblem in Lotzes Philosophie. 1903. VII, 66 S. ℳ 2,—
17. Quast, Otto, Der Begriff des Belief bei David Hume. 1903. VIII, 125 S. ℳ 3,—
18. Conrat, Friedrich, Hermann von Helmholtz' psychologische Anschauungen. 1904. VI, 278 S. ℳ 6,—

Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte.

19. Becher, Erich, Der Begriff des Attributes bei Spinoza in seiner Entwicklung und seinen Beziehungen zu den Begriffen der Substanz und des Modus. 1905. 81 S. ℳ 1,60

20. Herbertz, Richard, Die Lehre vom Unbewussten im System von Leibniz. 1905. 68 S. ℳ 2,—

21. Post, Karl, Johannes Müllers philosophische Anschauungen. 1905. 147 S. ℳ 4,—

22. Keussen, Rudolf, Bewusstsein und Erkenntnis bei Descartes. 1906. IX, 95 S. ℳ 2,40

23. Prümers, Walther, Spinozas Religionsbegriff. 1906. 73 S. ℳ 1,80

24. Hadlich, Hermann, Hegels Lehren über das Verhältnis von Religion und Philosophie. 1906. VIII, 82 S. ℳ 2,40

25. Becher, Siegfried, Erkenntnistheoretische Untersuchungen zu Stuart Mills Theorie der Kausalität. 1906. 149 S. ℳ 4,—

26. Wildschrey, Joh. Eduard Th., Die Grundlagen einer vollständigen Syllogistik. Mit 1 Tafel. 1907. X, 160 S. ℳ 4,—

27. Volait, Georges, Die Stellung des Alexander von Aphrodisias zur Aristotelischen Schlusslehre. 1907. 103 S. ℳ 2,80

28. Thönes, Adelheid, Die philosophischen Lehren in Leibnizens Théodicée. 1908. 79 S. ℳ 2,—

29. Kurz, August, Ueber Christian Gabriel Fischers vernünftige Gedanken von der Natur. 1908. VII, 55 S. ℳ 1,60

30. Koch, Hans Ludwig, Materie und Organismus bei Leibniz. 1908. VIII, 59 S. ℳ 1,80

31. Arndt, Ernst, Das Verhältnis der Verstandeserkenntnis zur sinnlichen in der vorsokratischen Philosophie. 1908. 57 S. ℳ 1,60

32. Langel, Hans, Die Entwicklung des Schulwesens in Preussen unter Franz Albrecht Schultz (1733—1763). 1909. XI, 152 S. ℳ 4,—

33. Aner, Karl, Gottfried Ploucquets Leben und Lehren. 1909. 68 S. ℳ 1,60

34. Crous, Ernst, Die religionsphilosophischen Lehren Lockes und ihre Stellung zu dem Deismus seiner Zeit. 1910. VIII, 118 S. ℳ 3,—

35. Lewin, James, Die Lehre von den Ideen bei Malebranche. 1912. ℳ 4,60

36. Horten, Max, Die Metaphysik des Averroes (1198†) Nach dem Arabischen übersetzt und erläutert. 1912. XIV, 238 S. ℳ 7,—

37. Knüfer, Carl, Grundzüge der Geschichte des Begriffs „Vorstellung" von Wolff bis Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Terminologie. 1911. V, 84 S. ℳ 2,40

38. Horten, Max, Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi (1191†). Uebersetzt und erläutert. 1912. XI, 83 S. ℳ 3,—

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

ABHANDLUNGEN
ZUR PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON BENNO ERDMANN
XXXVII

GRUNDZÜGE DER GESCHICHTE DES BEGRIFFS VORSTELLUNG VON WOLFF BIS KANT

EIN BEITRAG
ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHISCHEN TERMINOLOGIE

VON

CARL KNÜFER

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1911

ABHANDLUNGEN
ZUR

PHILOSOPHIE

UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN

SIEBENUNDDREISSIGSTES HEFT

CARL KNÜFER

GRUNDZÜGE DER GESCHICHTE DES BEGRIFFS VORSTELLUNG VON WOLFF BIS KANT

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1911

GRUNDZÜGE
DER GESCHICHTE DES BEGRIFFS
VORSTELLUNG
VON WOLFF BIS KANT

EIN BEITRAG
ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHISCHEN TERMINOLOGIE

VON

CARL KNÜFER

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1911

Inhalt.

A

Einleitung.

Der Begriff „Vorstellung“ entbehrt trotz seiner fundamentalen Bedeutung nicht nur für die Psychologie, sondern für die Philosophie überhaupt auch heute noch eines bestimmten, einheitlichen Sinnes. Zweierlei Motive sind für die Bestimmung eines Begriffs mafsgebend, sachliche und historische. So entscheidend auch die sachlichen Erwägungen sein mögen, ist es doch geraten, die historischen Argumente nicht zu unterschätzen, und mit Recht wird immer wieder die Mahnung erhoben, an der ursprünglichen Bedeutung philosophischer Termini festzuhalten. Wenn wir uns demnach die Aufgabe stellen, zu der wechselreichen Geschichte des Begriffs „Vorstellung“ einen Beitrag zu liefern, so glauben wir damit nicht nur eine historische, für das Verständnis der einzelnen Philosophen und ihrer Systeme förderliche Arbeit zu leisten, sondern auch zu der Frage, wie wir uns heute zu diesem Begriffe stellen sollen, einiges Material zu erbringen.

Die Darlegung der Geschichte eines Begriffs sieht sich stets einer Doppelfrage gegenübergestellt; einmal einer rein terminologischen: welchen bestimmten Bedeutungsinhalt verbanden die einzelnen Denker mit diesem Begriff? Dazu gesellt sich eine zweite Frage nach der Stellung und Wertung des Begriffs im Ganzen der einzelnen Systeme und nach den Motiven, die zu dieser speziellen Verwendung führten. Dafs beide Fragen voneinander abhängen, liegt auf der Hand.

Das Wort „Vorstellung“ ist ursprünglich kein terminus technicus der Wissenschaft, sondern gehört der Volkssprache an. Diesen Begriff in die wissenschaftlich-philosophische Terminologie eingeführt zu haben, ist das Verdienst Christian Wolffs. Nach dem Vorgange von Christian Thomasius bediente

er sich nicht nur in seinen Vorlesungen der deutschen Sprache, sondern lieferte auch zu seinen sämtlichen lateinischen Hauptschriften deutsche Bearbeitungen, die damit zu einer Hauptquelle unserer philosophischen Schriftsprache geworden sind. Die Gabe selbständiger schöpferischer Gedankenarbeit war Wolff nicht gegeben. Sein Verdienst um die Philosophie erschöpft sich im wesentlichen in der Systematisierung und Popularisierung Leibnizischer Gedanken. Da er selbst völlig im Banne der Ideen seines grofsen Meisters steht, ist ein volles Verständnis der Wolffischen Philosophie nur unter dem Gesichtspunkte Leibnizischer Weltauffassung möglich. Aus diesem Grunde können auch wir uns ein genaueres Eingehen auf Leibniz nicht versagen. In seiner Auffassung vom Wesen der Monade liegen die Motive, die Wolff zu der ihm eigentümlichen Bestimmung des Begriffs „Vorstellung“ führten; die Nachwirkungen dieser Lehre werden wir durch das ganze achtzehnte Jahrhundert hindurch verfolgen können.

Erstes Kapitel.

Die durch Leibniz geschaffene Problemlage.

Literaturangabe.

Wir werden im folgenden nicht die bekannten, umfassenden Darstellungen der Geschichte der Philosophie und Psychologie (Max Dessoir, Robert Sommer) anführen, auch von der sonstigen weitschichtigen Literatur, die sich mit den einzelnen Systemen befaſst, werden wir nur diejenigen Arbeiten, die speziell für unsere Zwecke von Bedeutung sind, zitieren.

Die von C. J. Gerhardt (Berlin 1875) herausgegebenen philosophischen Schriften Leibnizens sind mit G. I, II, III usw. S.... zitiert.

Im übrigen sind folgende Arbeiten benutzt:

J. Capesius: Der Apperzeptionsbegriff bei Leibniz, Hermannstadt 1894.

J. Rülf: Die Apperzeption im philosophischen System des Leibniz, Bonn 1900.

Anton Sticker: Die Leibnizschen Begriffe der Perzeption und Apperzeption, Bonn 1900.

Lewin Salomon: Zu den Begriffen der Perzeption und Apperzeption von Leibniz bis Kant, Bonn 1902.

Richard Herbertz: Die Lehre vom Unbewuſsten im System des Leibniz, Halle 1905.

Aus Leibnizens Monadenlehre ist die weiteste Fassung des Begriffs „Vorstellung" hervorgegangen. Die Vorstellung vermittelt für ihn die Beziehungen, die in jedem noch so kleinen Zeitteil den Inbegriff der Zustände einer jeden Monade, d. i. eines jeden substanzialen Bestandteils des Wirklichen, zu einem Spiegel für die unendlich vielen Zustände in jeder anderen der unendlich vielen eine kontinuierliche Reihe bildenden andern Monaden werden lassen. In diesem Sinne ist die grundlegende Definition aus dem Jahre 1687 zu verstehen: „une chose exprime une autre lorsqu'il y a un rapport constant et reglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre. C'est

ainsi qu'une projection de perspective exprime son géométral".[1]) Die Vorstellung (représentation, perception) ist ein solcher Ausdruck für den konstanten und geordneten Zusammenhang, sofern ein jeder vorübergehender Zustand eines jeden substanzialen Elements eine Vielheit in der Einheit einschliefst und darstellt; „l'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la perception".[2])

Gehen wir etwas näher auf die Motive ein, die Leibniz zu dieser Fassung der représentation oder perception veranlafst haben. Im Anschlufs an Cartesius und die Atomisten, zugleich aber auch im Gegensatz zu ihnen hatte Leibniz seinen neuen Substanzbegriff, den der Monade, entwickelt. Das wesentlich Neue in der Fassung dieses Begriffs liegt darin, dafs er die Substanz nicht mehr als ein blofses unveränderliches Seiendes ansieht, dessen mannigfaltige Zustände nur Modifikationen dieses Seins sind; ihm wird vielmehr das Geschehen zum Wirken, das Sein zum Handeln, die Substanz zu einer tätigen Kraft; „la substance est un Etre capable d'Action" beginnt die wichtige Abhandlung „Principes de la Nature et de la Grace".[3]) Mit der Gleichstellung von Tätigkeit und Existenz gewinnen wiederum die Einzeldinge die ihnen von Spinoza entrissene Substanzialität; sie sind tätige, substanzielle Wesen. Durch die innere Tätigkeit ist jedes Seiende ein bestimmtes, von anderem Seienden verschiedenes Individuum; Substanz ist kraftbegabtes Einzelwesen. Ist aber die Substanz Kraft, so ist sie unräumlich und immateriell; das gilt auch von den sogenannten körperlichen Substanzen. Als unkörperliche, seelenähnliche Einheiten vereinigen die Substanzen in sich Unteilbarkeit und Realität: die Monaden sind die wahren Atome der Natur.[4]) Jede dieser unendlich vielen Kräfte ist die Weltkraft, aber in eigener Weise, jede Substanz ist die Weltsubstanz, aber in besonderer Form. Darum bestimmt Leibniz den Begriff der Substanz auch geradezu dahin, sie sei Vielheit in der Einheit. Das bedeutet, dafs jede Substanz in jedem Zustande die Fülle der übrigen vorstellt, und zum Wesen der „Vorstellung" gehört

[1]) G. II, S. 112.
[2]) Monadologie § 14.
[3]) G. VI, S. 598
[4]) Monadologie § 3 u. ö.

immer die Vereinheitlichung eines Mannigfaltigen. „On peut dire qu'en general la perception est l'expression de la multitude dans l'unité."[1]) „Perceptio nihil aliud est, quam illa ipsa repraesentatio variationis externae in interna."[2]) Damit ist die Vorstellung (perceptio, repraesentatio) zur metaphysischen Wesensbestimmung der substanzialen Elemente des Wirklichen erhoben. Als allgemeinsten Ausdruck für diese Vorstellungstätigkeit der Monaden verwendet Leibniz den Terminus „exprimer". Das Wort bedeutet ganz allgemein die Darstellung einer Vielheit durch eine andere in der Weise, dafs zwischen den Elementen beider eine eindeutige Zuordnung besteht. Dieser weitesten Fassung des Begriffs „expression" ordnen sich die Begriffe „représentation" und „perception" unter. „L'expression est commune à toutes les formes, et c'est un genre dont la perception naturelle etc. ... sont des especes."[3]) „Il faut que ces perceptions internes dans l'ame même luy arrivent par sa propre constitution originale, c'est à dire, par la nature representative (capable d'exprimer les estres hors d'elle par rapport à ces organes), qui luy a esté donnée de sa création, et qui fait son caractere individuel."[4])

Da der Vorstellungsinhalt bei allen Monaden der gleiche, nämlich das Universum selbst ist, kann ihre Verschiedenheit nur in der Vorstellungsart, d. h. in der gröfseren oder geringeren Intensität der Vorstellungskraft liegen. Dieser Unterschied tritt zutage in den verschiedenen Graden von Klarheit und Deutlichkeit, mit denen die Monaden das Universum repräsentieren. Diesem Unterschiede entsprechend ordnen sich die Monaden in eine Stufenfolge, die von denjenigen Monaden, welche nur unklare und verworrene Vorstellungen haben, bis zu derjenigen aufsteigt, in welcher es nur klare und deutliche Vorstellungen gibt. Dabei definiert Leibniz als Klarheit die Eigenschaft der Vorstellung, vermöge deren ihr Gegenstand von allen anderen unterscheidbar und eindeutig wiederzuerkennen ist. Ihnen steht das weite Gebiet der dunkelen Vorstellungen gegenüber, die jenen Anforderungen nicht genügen. Unter den klaren Vorstellungen heben sich von den verworrenen, indistinkten,

---

[1]) G. III, S. 69.
[2]) G. VII, S. 329.
[3]) G. II, S. 112.
[4]) G. IV, S. 484.

konfusen die deutlichen oder distinkten ab, die sich dadurch auszeichnen, dafs auch ihre einzelnen Merkmale und deren wechselseitige Beziehungen zu unterscheiden sind. In den „Meditationes de cognitione, veritate et ideis“ setzt Leibniz die weitere Unterscheidung der Vorstellungen in inadäquate und adäquate, symbolische und intuitive fort, die wir hier gleich anschliefsen dürfen. Die adäquaten besitzen vor den inadäquaten den Vorzug, dafs ihre Teile nicht nur voneinander zu unterscheiden, sondern wiederum in ihre eigenen Merkmale zu zerlegen sind. Die adäquate Vorstellung kann einerseits symbolisch sein, wenn wir nämlich nicht die ganze Reihe der einzelnen Teile einer zusammengesetzten Vorstellung erfassen, sondern an die Stelle dieser Vorstellungsgruppen Zeichen oder Symbole setzen, deren gesamten Bedeutungsinhalt wir uns nicht klar machen; wird anderseits die ganze Reihe der Einzelvorstellungen erfafst, so haben wir eine intuitive Vorstellung. Wir erhalten demnach folgendes Schema der Vorstellungen:

I) dunkele,
II) klare,
  A) konfuse,
  B) distinkte,
    1) inadäquate,
    2) adäquate,
      α) symbolische,
      β) intuitive.

Mit dieser Unterscheidung des Distinkten und Konfusen der Vorstellungskraft stellt Leibniz den Aristotelischen Gegensatz der Aktivität und Passivität in Parallele. Der Zustand der Monade gilt als leidend, sofern sie verworrene und dunkele, als tätig, sofern sie klare Vorstellungen besitzt. Auf diesem Unterschiede beruht auch die Gegenüberstellung von Sinnlichkeit und Verstand. Die Stufenfolge der Monaden geht also von denjenigen aus, welche nur dunkele und verworrene Vorstellungen, also nur sinnliche Empfindungen haben, und endet mit derjenigen, die nur klar und deutlich vorstellt, d. h. nur reines Denken besitzt.

Die Vorstellungen umfassen nach alledem nicht nur die intellektuellen Erkenntnisse der im engeren Sinne geistigen

Monaden (esprits) und die Sinneswahrnehmungen (sentiments) der im weitesten Sinne zu nehmenden tierischen Substanzen (animaux), sondern auch die natürlichen Zustände (perceptions naturelles) in den tiefststehenden bloſsen Monaden (monades nues). Die Perzeption ist die Daseinsäuſserung der Monade; diese kann das nackte, bloſs perzeptive Dasein oder das sensitive oder das rationale Leben sein. Perzeption hat so entweder den umfassenden Sinn einer Lebensäuſserung schlechthin (actio sowohl wie passio umfassend) oder den engeren Sinn einer einfachsten Lebensäuſserung (nuda perceptio). Die Perzeptionen sind aber nur Betätigungen der Lebenskraft, Zustände der Monaden; der Fortgang zu anderen Vorstellungen kann also nicht in den Vorstellungen allein begründet sein. Darum sieht sich Leibniz entsprechend seiner Auflösung des Substanzbegriffs in den Kraftbegriff veranlaſst den Monaden ein „inneres Prinzip“ beizulegen, ein Prinzip fortgesetzter Veränderung, eine „Tendenz“, von einer Vorstellung zur anderen, und zwar zur klareren und deutlicheren überzugehen. Das Leben der Monade besteht also in einer ununterbrochenen durch ihren inneren Tätigkeitstrieb hervorgerufenen Entwicklung ihrer Vorstellungen. Da nun jede Monade dasselbe, nämlich das gesamte Universum vorstellt, so muſs in jedem Augenblick das Resultat der Vorstellungsentwicklung das gleiche sein. Indem sich so der ganze Weltprozeſs in allen Monaden gleichmäſsig abspielt, entsteht der Schein eines influxus physicus, einer unmittelbaren Einwirkung einer Substanz auf die andere. In Wahrheit kann aber nur von einer Wechselbeziehung, nicht von einer Wechselwirkung der Substanzen gesprochen werden. Gott hat bei der Schöpfung der Monaden durch einen einmaligen Akt den Prozeſs ihrer Vorstellungsentwicklung in der Weise festgelegt, daſs in jedem noch so geringen Augenblicke der Zustand irgend einer Monade den Zuständen aller übrigen Monaden vollkommen entspricht. Diese von vornherein geregelte konstante Beziehung der Monaden untereinander, durch die in geistvoller Weise die ganze bunte Mannigfaltigkeit des Wirklichen in ein allumfassendes, einheitliches System gebracht wird, in dem jedes Individuum seine notwendige und ihm allein eigentümliche Stelle erhält, bezeichnet Leibniz als „prästabilierte Harmonie“. Er verwendet diese Theorie

hauptsächlich zur Erklärung des Zusammenhanges von Leib und Seele. Die den Körper konstituierenden Monaden stehen natürlich mit der Monade, welche die Seele bildet, ebensowenig in kausalem Zusammenhang wie die Substanzen überhaupt. Vielmehr hat auch hier Gott die kontinuierliche Korrespondenz der Zustände des Leibes und der Seele von vornherein festgelegt; Leib und Seele entsprechen nach dem occasionalistischen Gleichnis zwei Uhren, welche so vorzüglich gearbeitet sind, dafs sie, ohne dafs die eine nach der anderen reguliert zu werden braucht, genau die gleiche Zeit angeben.

Aus der Tatsache, dafs auch die Seele eine Monade ist, erklärt es sich schon, dafs der Begriff der perception neben der vorwiegend metaphysischen noch eine rein psychologische Bedeutung besitzen mufs. Letztere war ursprünglich sogar die ausschliefsliche; in den Schriften seiner früheren Entwicklungsperioden verwendet Leibniz den Terminus „perceptio" wie vor ihm Deskartes in dem Sinne der sinnlichen Wahrnehmung.[1]) Diese psychologische Nebenbedeutung wird zwar von Leibniz fortgesetzt festgehalten, indessen tritt ihre Verwertung in dem Mafse zurück, in welchem das metaphysische Bedürfnis sich steigert, die perception zum Prinzip seiner Monaden zu erheben. Obwohl mit einem gewissen Recht alle Monaden als Seelen bezeichnet werden können, spricht Leibniz von „Ames" in eigentlichem Sinne doch nur bei den organischen Lebewesen (animaux); ihre Perzeptionen, näher als „sensiones" charakterisiert, zeichnen sich dadurch aus, dafs sie deutlicher und von Gedächtnis begleitet sind — „dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire".[2]) „Sensio enim est perceptio, quae aliquid distincti involvit, et cum attentione et memoria conjuncta est."[3]) Tritt zu den Sensionen noch die Vernunft und die Erkenntnis der notwendigen Wahrheiten hinzu wie beim Menschen, so werden diese Seelenmonaden zu „Ames raisonnables ou Esprits".

Bedeutsamer für unsere Untersuchung als die bisher erwähnten Einteilungen der Vorstellungen ist eine aus der

---

[1]) Vgl. Anton Sticker, Die Leibnizschen Begriffe der Perzeption und Apperzeption, Bonn 1900.

[2]) Monadologie § 19. [3]) G. VII, S. 330.



Monadenlehre sich ergebende notwendige Konsequenz, die auf die Entwicklung der Psychologie nachhaltig einwirken sollte: die Annahme unbewufster Vorstellungen. Jede Monade soll das gesamte Universum vorstellen. Nun kann man schon von der menschlichen Seele nicht behaupten, dafs sie sich aller dieser Vorstellungen bewufst wäre; man mufs vielmehr zugeben, dafs der Umkreis der Vorstellungen, den sie mit Bewufstsein umspannen kann, ein äufserst geringer ist. Wieviel weniger kann diese Forderung von den tiefststehenden Monaden erfüllt werden, denen man überhaupt kein Bewufstsein, geschweige denn ein so umfassendes Bewufstsein zuschreiben darf. Aus dieser Schwierigkeit gab es für Leibniz nur einen Ausweg: er mufste unterscheiden zwischen den Zuständen der Seele, in welchen sie Vorstellungen nur hat, und solchen, in denen sie sich derselben bewufst ist.[1] Die ersteren bezeichnet er als „perception", die letzteren als „apperception". Über den spezifischen Sinn dieser beiden nicht immer in genau gleichem Sinne verwandten Begriffe liegen verschiedene Arbeiten[2] vor, als deren Resultat folgendes in unsere obige Darlegung sich bequem einfügendes Ergebnis feststeht:

„Perzeption" hat bei Leibniz eine weitere Bedeutung als die gewöhnlich mit dem Worte Vorstellung verbundene. Sie bezeichnet die Daseinsäufserung der Monade schlechthin, die Darstellung des Zusammengesetzten im Einfachen, die Repräsentation der Aufsenwelt im Innern der Monade; und zwar bezeichnet sie im engeren Sinne den ungewollten, leidenden, unbewufsten Zustand der Monade. „Apperzeption" bedeutet hingegen den bewufsten Zustand der Monade, bewufste Vorstellung schlechthin — nicht selbstbewufste,[3] obwohl wir die die Apperzeption aus der Perzeption erzeugende Geistestätigkeit der „connaissance reflexive" oder „animadversion" nicht anders als mit „Selbstaufmerksamkeit" übersetzen können.[4]

---

[1]) Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 5. Aufl. S. 387.

[2]) Siehe die eingangs angegebene Literatur.

[3]) Gegen die Annahme von O. Staude in Wundts philosoph. Studien I, S. 149 ff.

[4]) Vgl. Richard Herbertz, Die Lehre vom Unbewufsten im System des Leibniz (1905), S. 67, Anm.

Bewufste Vorstellungen sind nach Leibniz gleichbedeutend mit klaren und deutlichen Vorstellungen. Zwischen bewufsten und unbewufsten Vorstellungen besteht also nach Obigem nur ein Gradunterschied; und der gewöhnliche Prozefs des Seelenlebens vollzieht sich in der Verwandlung unbewufster in bewufste Vorstellungen, in der Überführung der Perzeption in die Klarheit und Deutlichkeit des Bewufstseins. Jeder vorhandenen Vorstellung geht eine andere voraus, aus der sie entstanden ist. Indem so das Gesetz der Kontinuität auch auf das innere Geschehen seine Anwendung findet, läfst sich von dem Zustande des klaren und deutlichen Bewufstseins bis hinab zu der absoluten Dunkelheit des sinnlichen Empfindens durch alle möglichen Grade hindurch eine Abnahme des Bewufstseins annehmen, die uns schliefslich in den Bereich der unbewufsten Vorstellungen, der von Leibniz sogenannten „petites perceptions“ hinabführt. Unbewufstes und bewufstes Vorstellen, Empfinden und Denken sind also nur graduell verschieden. Auch im Zustande tiefsten Schlafes ist die Seele von einer unendlich grofsen Anzahl unbewufster Vorstellungen erfüllt. Der jeweils bewufsten Vorstellungen sind immer nur sehr wenige; sie heben sich wie Inseln aus dem Meere der dunkelen Vorstellungen, der petites perceptions, heraus. Damit ist die Voraussetzung des Rationalismus (Deskartes) wie des Empirismus (Locke), dafs die Seele nur soviel in sich trage, als sie von sich wisse, durchbrochen und einer neuen für die weitere Entwicklung der Psychologie äufserst fruchtbaren Hypothese Raum gegeben.

Zweites Kapitel.

Die Aufnahme des Begriffs „Vorstellung“ in die deutsche philosophische Terminologie und seine Stellung im Systeme Christian Wolffs.

Literaturangabe.

Folgende Schriften Wolffs sind benutzt:

Psychologia empirica, 2. Aufl. 1738.

„ rationalis, 2. Aufl. 1740.

Philosophia rationalis sive Logica, 1728.

Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt (zitiert als D. M. = Deutsche Metaphysik), 4. Aufl. 1725.

Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes (zitiert als D. L. = Deutsche Logik), 4. Aufl. 1725.

Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache herausgegeben, 1726.

Leibniz hatte, wie wir in dem vorigen Kapitel gezeigt haben, die perception zu einem metaphysischen Prinzip erhoben, indem er in ihr das eigentliche Wesen der Monade erblickte. Christian Wolff, den wir mit gutem Recht nicht nur als einen Systematisator und Popularisator, sondern auch als einen Verflacher der metaphysischen Grundlagen der Leibnizischen Philosophie bezeichnen können, schränkt den Perzeptionsbegriff auf Menschen- und Tierseele ein und gibt ihm damit gleichzeitig eine rein psychologische Deutung. Im übrigen steht Wolff aber auch in seinen psychologischen Annahmen durchaus auf dem Boden der Leibnizischen Lehre.

„In der Seele“ ist auch für Wolff „nur eine einige Krafft, von der alle ihre Veränderungen herkommen, ob wir zwar

wegen der verschiedenen Veränderungen ihr verschiedene Nahmen beyzulegen pflegen".[1]) Es können also „die Sinnen, die Einbildungs-Krafft, das Gedächtnis, das Vermögen zu überdenken, der Verstand, die sinnliche Begierde, der Wille und, was man sonst noch mehr durch die in der Seele wahrzunehmenden Veränderungen unterscheiden könnte, nicht verschiedene Kräffte seyn. Derowegen mufs die einige Krafft der Seele bald Empfindungen, bald Einbildungen, bald deutliche Begriffe, bald Vernunfts-Schlüsse, bald Begierden, bald Wollen und nicht Wollen, bald noch andere Veränderungen hervorbringen".[2])

Es ist zweckmäfsig, die Liste der hier namentlich aufgeführten Veränderungen zu verdeutlichen und vollständig zu machen.

Die Empfindungen fafst Wolff nicht im Sinne der modernen Psychologie als die letzten, nicht mehr weiter teilbaren Elemente der Wahrnehmung, sondern als die Wahrnehmungen selbst. „Die Gedancken, welche den Grund in den Veränderungen an den Gliedmassen unseres Leibes haben, und von den cörperlichen Dingen ausser uns veranlasset werden, pflegen wir Empfindungen und das Vermögen zu empfinden die Sinnen ... zu nennen." [3]) Im folgenden Paragraphen führt er dann Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen als die fünf verschiedenen Arten der Sinne an. Wenn sich also Wundt[4]) für seine Trennung der Empfindungen von den Vorstellungen auf Wolff berufen zu können glaubt, so liegt darin ein Irrtum, da Wolff die Empfindungen mit den Wahrnehmungen identifiziert.

Unter Einbildungen versteht Wolff im Sinne der Zeit allgemein „die Vorstellungen solcher Dinge, die nicht zugegen sind",[5]) rechnet ihnen also die Erinnerungen im weitesten Sinne zu. Das Gedächtnis fafst er potenziell als „das Vermögen Gedancken, die wir vorhin gehabt haben, wieder zu erkennen, dafs wir sie schon gehabt haben, wenn sie uns wieder vorkommen" und objektiv als „die Erkenntnifs, dafs wir einen Gedancken schon vorhin gehabt".[6])

---

1) D. M. § 745.
2) D. M. § 745—747.
3) D. M. § 220.
4) Physiologische Psychologie I, 2. Abschn., 4. Aufl., S. 281 ff.
5) a. a. O. D. M. § 235.
6) a. a. O. D. M. § 249, 251.

Die Aufmerksamkeit ist ihm, potenziell genommen, das „Vermögen bey ... allen Gedancken ... sich auf eines unter ihnen dergestalt zurichten, dafs wir uns dessen mehr als des übrigen bewufst sind, das ist, zu machen, dafs ein Gedancke mehr Klarheit bekommet als die übrigen haben". In objektiver Wendung wird die Aufmerksamkeit zum „Überdencken". „Wenn wir eine Sache uns vorstellen ... und richten unsere Gedancken auf einen Theil nach dem andern ..„ was in ihr anzutreffen; so überdencken wir dieselbe Sache, und sie wird uns durch diese fortgesetzte Aufmerksamkeit .. klar, vor sich aber deutlich." [1])

Einen Begriff nennt Wolff „eine jede Vorstellung einer Sache in unseren Gedancken" und den Verstand „das Vermögen das mögliche deutlich vorzustellen".[2])

Lassen wir die Wörter, d. i. die „willkührliche Zeichen der Gedancken ... die aus deutlichen Thönen formiret werden", die Gründe der „figürlichen" im Gegensatz zur „anschauenden Erkänntnis"[3]) hier bei Seite, so kommen wir zu der Vernunft, d. i. dem „Vermögen, den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen",[4]) also Schlüsse zu bilden.

Weiterhin gehören hierher die Gefühle, die Wolff in der oben zitierten Zusammenstellung nicht aufführt; denn die Lust ist, kurzweg unter Berufung auf Deskartes erklärt, nichts anderes als „eine anschauende Erkänntnis der Vollkommenheit ...; die Unlust", zu der auch der Schmerz gehört, d. i. „die Trennung des stetigen in unserm Cörper", demgemäfs „nichts anders als eine anschauende Erkänntnifs der Unvollkommenheit".[5])

Damit stehen wir an der Schwelle zu den Veränderungen der Seele, die wir als Begierden, Wollen und Nichtwollen unterscheiden. Ihrer Bestimmung gehen die Definitionen des Guten und Bösen voraus. „Gut ist das, was uns und unseren Zustand vollkommen machet";[6]) aus seiner undeutlichen Vorstellung „entstehet die sinnliche Begierde",[7]) aus derjenigen

---

1) a. a. O. D. M. § 268, 272. 2) D. L. § 4, D. M. § 277.
3) a. a. O. D. M. § 291, 295, 316.
4) a. a. O. D. M. § 340 ff. 5) D. M. § 404—421.
6) D. M. § 421. 7) D. M. § 434.

des Bösen der „sinnliche Abscheu“,[1]) dessen „merkliche Grade Affekte genennet werden“.[2]) Der Wille und das Nichtwollen sind „die Neigungen des Gemüthes gegen eine Sache um des Guten oder Bösen willen, das wir bey ihr wahrzunehmen vermeinen“.[3])

Diese Auszüge bilden die Grundlage für die empirische Bestimmung der Seele als „desjenigen Dinges, welches sich seiner und anderer Dinge ausser ihm bewust ist, in so weit wir uns unser und anderer Dinge als aufser uns bewust sind“.[4]) Dementsprechend sind alle die genannten „Veränderungen der Seele, deren sie sich bewust ist, Gedancken“.[5]) „Solchergestalt“ demnach „setzen wir das bewust seyn als ein Merckmahl, daraus wir erkennen, dafs wir gedencken ...“ „Ein jeder Gedancke stellet uns etwas vor, entweder ausser uns oder in uns ...“ „Sobald wir uns eine Sache vorstellen können; erkennen wir sie.“ [6]) Jene Veränderungen der Seele also, deren sie sich bewufst ist, bilden speziellere Bestimmungen des Bewufstseins. Die Ausdrücke „Vorstellung, sich vorstellen“ werden nirgendwo ausdrücklich fixiert. In der deutschen Logik wird „Vorstellung“ gleich anfangs in der Wendung aufgenommen: „Einen Begriff nenne ich eine jede Vorstellung einer Sache in unseren Gedancken“. [7]) Dementsprechend heifst es in der Philosophia rationalis sive Logica: „Rerum in mente repraesentatio notio, ab aliis idea appellatur“. [8]) In der deutschen Metaphysik tauchen beide Wörter ebenso unfixiert auf; aber in dem ersten Register zu dieser Schrift, „darinnen einige Kunst-Wörter Lateinisch gegeben werden“, finden wir das Wort „Vorstellung“, und zwar mit „idea“ übersetzt, das in der zitierten Stelle der Logica wahlfrei neben „repraesentatio“ steht.

Halten wir uns an diese Übersetzung, so finden wir genauere Angaben in der empirischen Psychologie: „Repraesentatio rei dicitur Idea, quatenus rem quandam refert, seu quatenus objective consideratur“.[9]) Die Idee bezieht sich also auf den Inhalt des Vorgestellten, von dem sie gewissermafsen

[1]) D. M. § 436.
[2]) D. M. § 439.
[3]) D. M. § 492.
[4]) D. M. § 192.
[5]) D. M. § 194.
[6]) D. M. § 195, 251, 278.
[7]) D. L. § 4.
[8]) Phil. rat. § 34.
[9]) Psych. emp. § 48; vgl. D. M. § 751.

ein Abbild ist. „Quia idea cum imagine comparatur, haud obscure intelligitur, quod significatus objectum respiciat.“ [1]) Von dem Vorstellungsinhalt unterscheidet Wolff die Vorstellungstätigkeit als „perceptio“. Der zweite Akt endlich, durch den der Geist sich jener Vorstellung, demnach des Dinges, wie es seiner Beschaffenheit nach vorgestellt wird, bewufst ist, wird „apperceptio“ genannt. „Si objectum aliquod in mente repraesentatur, distingui debet actus mentis, quo fit repraesentatio; repraesentatio ipsa, quatenus objectum quoddam menti exhibet et denique actus, quo mens repraesentationis istius, consequenter rei, qualis repraesentatur, conscia est. Actus prior, quo fit repraesentatio, est perceptio; actus posterior, quo mens sibi conscia est repraesentationis, vocatur apperceptio; ipsa vero repraesentatio materialiter sumta aut in relatione ad objectum quod repraesentatur, dicitur idea.“ [2]) Allerdings weist er schon hier darauf hin, dafs dieser Unterschied für gewöhnlich nicht streng durchgeführt zu werden pflegt. „Vulgo perceptiones et ideae a se invicem non distinguuntur, quemadmodum nec perceptio ab apperceptione.“ [3]) In den deutschen Schriften hat Wolff denn auch selbst, wie wir sehen werden, dieser strengen Unterscheidung zwischen Vorstellungsinhalt und Vorstellungstätigkeit keine Bedeutung beigemessen; sein Vorstellungsbegriff wird bald objektiv, bald instrumental gefafst.[4]) In dem oben erwähnten Register erscheint „perceptio“ neben „cogitatio“ als Übersetzung von „Gedancke“. Im Texte aber sowohl der deutschen Metaphysik wie der übrigen deutschen Schriften finden wir die Worte „Vorstellungen“ und „Gedanken“ durchaus promiscue gebraucht. So heifst es beispielsweise in der „ausführlichen Nachricht“ von den deutschen Schriften: „Es kommt in der Seele auf zweierlei an / auf die Vorstellungen der Dinge / derer wir uns bewust sind / und auf den Appetit,

---

[1]) ibid. [2]) Psych. emp. § 48.

[3]) ibid.

[4]) Auch bei den Begriffen „Empfindung“ und „Einbildung“ macht Wolff keinen Unterschied zwischen der Tätigkeit der Seele und dem Inhalte der aus diesem Akte hervorgegangenen Wirkung, während er doch in den lateinischen Schriften die „sensationes“ (Ps. emp. § 65) von den „ideae sensuales“ (ib. § 95), die „reproductio idearum objectorum sensibilium“ (§ 91) von den „phantasmata“ (§ 93) scheidet.

der daraus entspringt. Die Gedanken / dadurch wir uns die Dinge vorstellen / sind sowohl den Dingen nach verschieden / die wir uns vorstellen / als in der Art und Weise / wie wir uns dieselben vorstellen.“[1]) Dieser durch die Übersetzung „idea“ festgelegte Sinn des Begriffs „Vorstellung“ entspricht in der Tat der Bedeutung, die „idea“ vielfach bei Deskartes, durchgängig bei Locke und Spinoza besitzt. Die oben zitierte Definition der Seele ist in ihren Bestimmungen über das Bewufstsein der bekannten Cartesianischen Definition der „cogitatio“ formell deutlich angepafst. Aber diese Bestimmung besagt trotzdem nicht dasselbe wie bei Deskartes. Deskartes' Erklärung der res cogitans läfst keinen Raum für unbewufste Ideen; in den Gedankengang Wolffs schieben sich dagegen die unbewufsten Vorstellungen nach Leibnizischem Vorgange trotz der genannten ausdrücklichen Erklärungen in eigentümlicher Weise ein: „Es sey aber ferne“, sagt er, „dafs jemand meine, als wenn ich das Wesen der Seele darinnen suchte, dafs wir uns unser und anderer Dinge als ausser uns bewust sind, und mit den Cartesianern behaupten wollte, als wenn nichts in der Seele seyn könte, dessen sie sich nicht bewust wäre.“[2]) Den Weg zu dieser Erweiterung des Vorstellungsbegriffs bieten ihm die Leibnizischen Bestimmungen über die dunkelen Vorstellungen, sowie über den Unterschied der perception und apperception; es gelingt ihm nur noch weniger als seinem Meister die Annahmen reinlich zu gestalten, auch spielen sie bei ihm eine ungleich geringere Rolle.

In allen seinen Darstellungen der Psychologie folgt auf die Bestimmung der Gedanken (cogitationes) oder des Bewufstseins die Leibnizische Scheidung der klaren und dunkelen, deutlichen und verworrenen Gedanken, also der bewufsten Vorstellungen. Die dunkelen Gedanken treten hier demnach nicht als unbewufste, sondern als solche auf, die obschon dunkel doch bewufst sind. „Wir finden aber einen Unterschied unter den Gedancken / wenn wir von Dingen ausser uns und in uns gedenken ... Einige Gedancken sind so beschaffen, dafs wir

---

[1]) „Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache herausgegeben“ (1726) § 91.

[2]) D. M. § 193.

gar wohl wissen, was wir dencken, und sie von andern unterscheiden können ... hingegen, wenn wir selbst nicht recht wissen, was wir daraus machen sollen, was wir gedencken; so sind unsere Gedancken dunckel." Dem entsprechen die Beispiele: „z. E. Ich sehe auf dem Felde von weiten etwas weisses, weifs aber nicht, was ich daraus machen soll, indem ich einen Theil von dem anderen nicht recht unterscheiden kann; so ist der Gedancke, den ich habe, dunckel".[1]) Unser Geist perzipiert also, wenn er sich bewufst ist, dafs er irgend ein Objekt dunkel perzipiert, diese seine dunkele Perzeption klar.[2]) Und von diesen Fällen aus verlaufen kontinuierliche Reihen bis zu der Stufe, wo „in demjenigen, was wir uns auf einmahl vorstellen, gar kein Unterschied zu bemercken ist, so dafs wir in der gantzen Vorstellung nicht das Geringste unterscheiden". In solchem Falle aber „wären unsere gantzen Gedancken dunckel. Wir wären aber alsdenn uns auch keiner Sache, folgends auch unser selbst nicht bewust. Also hebet die völlige Dunckelheit das Bewust seyn auf."[3]) Damit also wird, wenn auch Wolff diese Konsequenz nicht ausdrücklich zieht, der traumlose Schlaf zu einem Grenzfall des als dunkel Bewufsten. Dafs wir in diesen Feststellungen die Meinung Wolffs suchen müssen, ergibt sich ferner aus gewissen Fällen der Apperzeption, die Wolff, wie wir fanden, ähnlich unklar fafst wie Leibniz. Sein weittragendes Prinzip der Erfahrung (magnum principium experientiae) ist für ihn der Satz, dafs eine stärkere Sensation eine schwächere verdunkelt, sodafs wir oft die schwächere überhaupt nicht apperzipieren.[4]) Als ein Beispiel dafür führt er an, dafs das Licht der Sterne bei Nacht klar perzipiert wird, aber gelegentlich bei Sonnen- oder Tageslicht nur so dunkel, dafs wir uns derselben überhaupt nicht bewufst sind, alle Apperzeption aufhört. Diese dunkelen Wahrnehmungen hören jedoch dadurch, dafs sie nicht apperzipiert werden, für Wolff nicht auf Sensationen zu sein. Sie sind schwächere Sensationen, die einen geringeren Klarheitsgrad besitzen oder deren wir uns weniger bewufst sind als der stärkeren;[5]) denn

---

[1]) D. M. § 196, 198, 199; vgl. § 204, 213, 215, 729.
[2]) Psych. emp. § 34.
[3]) D. M. § 731.
[4]) Psych. emp. § 76.
[5]) Psych. emp. § 75.

ein Fehlen des Lichtes, das die Sensation ausschlösse,[1]) findet nach den Voraussetzungen dieses Falles nicht statt. Es fehlt nur die Apperzeption, nicht die Perzeption, die das Wesen der Sensation ausmacht.[2]) Jener Fall bildet also wieder eine Grenzbestimmung.

Halten wir also fest, dafs Wolff zwar das Bewufstsein als ein wesentliches Merkmal der Gedanken ansieht, dafs er aber eine kontinuierliche Abnahme der Deutlichkeit der Vorstellungen bis zur völligen Aufhebung des Bewufstseins für möglich hält. Die Bezeichnung „unbewufste Vorstellungen“ findet sich nicht, doch redet er von „völliger Dunckelheit der Gedancken“, wie er auch den lateinischen Ausdruck „perceptiones totaliter obscurae“[3]) verwendet.

Nach den früher angeführten Bemerkungen aus der „Nachricht von den deutschen Schriften“, dafs es in der Seele hauptsächlich auf zweierlei ankomme: 1. auf die Vorstellung der Dinge, 2. auf den Appetit, der daraus entspringt, und nach den im fünften Kapitel der deutschen Metaphysik sich findenden Ausführungen über die Seele, deren Wesen in der Kraft erblickt wird, „sich die Welt vorzustellen nach dem Stande ihres Körpers in der Welt“,[4]) mufs es auffallend erscheinen, dafs das Wort „Vorstellung“, dem wir in der modernen Psychologie und Erkenntnistheorie eine zentrale Stellung einzuräumen gewöhnt sind, nur selten vorkommt, wennschon der Ausdruck „sich vorstellen“ häufiger verwandt wird.

Vielleicht dürfen wir die Erklärung dieser Tatsache in den Grundsätzen suchen, die Wolff bei der Gestaltung der deutschen Terminologie leiteten. Er suchte sich nämlich, so weit es möglich war, der Umgangssprache anzuschliefsen. Wiederholt hat er diesen Grundsatz geäufsert; am ausführlichsten spricht er davon im zweiten Kapitel seiner „Nachricht“ von den deutschen Schriften, das die Überschrift trägt: „Von der Schreibart des Autors“. Dort heifst es: „Ferner ist zu merken / dafs ich die deutschen Kunstwörter nicht aus den lateinischen übersetzet habe, sondern vielmehr so eingerichtet / wie ich es der deutschen Mundart gemäfs gefunden / und wie

[1]) Psych. emp. § 60.
[2]) Psych. emp. § 82, 65, 67.
[3]) Psych. rat. § 200, 201.
[4]) D. M. § 753.



ich würde verfahren haben / wenn auch gar kein lateinisches Kunstwort mir wäre bekannt gewesen".[1]) An anderer Stelle betont er, dafs er „die Wörter jederzeit in der Bedeutung genommen, die ihnen die Gewohnheit zu reden zueignet".[2]) Dafs Wolff in seinen deutschen Schriften die Termini nicht philosophisch-technisch, sondern in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Sprachgebrauch verwendet, zeigt unter anderem der häufige und unbestimmte Gebrauch von „Gedanke". Diesem Umstande ist es auch wohl zuzuschreiben, dafs Wolff statt des Wortes „Vorstellung" lieber das Substantiv „Gedancke" zur Bezeichnung derjenigen geistigen Vorgänge verwendet, die nicht in das Gebiet des Begehrungsvermögens fallen. Hierin dürfen wir ferner wohl auch den Grund erblicken, weswegen Wolff in den deutschen Schriften für den objektiven und instrumentalen Teil der Vorstellungen keine gesonderten Termini benutzt, während er ja in der lateinischen Gelehrtensprache für diese Unterscheidung feststehende termini technici vorfand.[3])

Fassen wir die Hauptergebnisse unserer Untersuchung kurz zusammen: Wolff gibt den Leibnizischen Begriff „perceptio" durch „Vorstellung" wieder. Indem er aber diesen Begriff auf die Menschen- und Tierseele einschränkt, verleiht er ihm eine ausschliefslich psychologische und logische Bedeutung. Auch er erklärt die Kraft sich die Welt vorzustellen für die Grundkraft der Seele. Obwohl er aus dieser einen Kraft auch die Gefühls- und Willensvorgänge entstehen läfst, wendet er den Ausdruck „Vorstellungen" dennoch ausschliefslich auf die intellektuellen Bewufstseinsvorgänge an. Innerhalb dieses Gebietes aber gebraucht er ihn für alle Arten, auch für die Empfindungen, die er im Sinne von Wahrnehmungen fafst. Während in den lateinischen Schriften das Wort „idea", mit dem er den Begriff „Vorstellung" übersetzt, einen genau

---

[1]) „Ausführliche Nachricht ..." § 17.

[2]) „Ausführliche Nachricht ..." § 20.

[3]) Die Unterscheidung beispielsweise von „perceptio" und „idea" findet sich schon — worauf Twardowsky in seiner Schrift über „Idee und Perzeption bei Deskartes" (Wien 1892) aufmerksam macht — bei Antoine Arnauld (Bd. 38 der Gesamtausgabe seiner Werke vom Jahre 1780, S. 198, def. III).

umgrenzten Inhalt hat, insofern dieser Terminus die objektive Seite der repraesentatio bezeichnet, ist dies bei dem Wort „Vorstellung“ in den deutschen Schriften nicht der Fall. Entsprechend Wolffs populärer, der Umgangssprache angepafster Ausdrucksweise kreuzen sich hier in mannigfaltiger Weise „Vorstellung“ mit „Gedancke“, „Empfindung“, „Begriff“. Als ein wesentliches Merkmal der Vorstellungen haben wir das Bewufstsein anzusehen; gleichwohl hält Wolff unter dem Einflufs der Leibnizischen Darlegungen über die petites perceptions eine allmähliche Abnahme der Deutlichkeit der Vorstellungen bis zu dem Grenzfall völliger Dunkelheit, die das Bewufstsein aufhebt, für möglich.

Drittes Kapitel.

Der Einflufs empirisch-psychologischer, logischer und erkenntnistheoretischer Motive auf die Bestimmung des Vorstellungsbegriffs bei Georg Friedrich Meier und Johann Heinrich Lambert.

Literaturangabe.

Von Meiers zahlreichen Schriften kommen für unsere Untersuchung in erster Linie zwei Werke in Betracht:

1. seine Metaphysik (zitiert als M.), Halle 1755—1759;
2. seine Vernunftlehre (zitiert als V.), Halle 1752, von der er gleichzeitig noch einen Auszug herausgegeben hat.

Von Lambert sind zwei Werke grundlegend:

1. Neues Organon, Leipzig 1764 (zitiert nach den vier Unterabteilungen Dianoiologie, Alethiologie, Semiotik und Phänomenologie);
2. Anlage zur Architektonik (zitiert als Arch.), Riga 1771.

Zur Literatur über Lambert vergleiche man:

Johannes Lepsius: Lamberts kosmologische und philosophische Leistungen, München 1881.

Otto Baensch: J. H. Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant, Magdeburg 1902.

Unter den Anhängern Wolffs verdient Alexander Gottlieb Baumgarten, der Begründer der deutschen Ästhetik, an erster Stelle genannt zu werden. Da jedoch der Zweck der vorliegenden Arbeit dahin geht, die Geschichte des mit dem deutschen Worte „Vorstellung“ bezeichneten Begriffs darzustellen, Baumgarten sich aber ausschliefslich der lateinischen Sprache bedient, können wir ihn übergehen, wenn wir statt seiner seinem ihm engverbundenen und in starkem Maſse von

ihm abhängigen Schüler Georg Friedrich Meier unsere Untersuchung zuwenden. Auf die übrigen zahlreichen Wolffianer näher einzugehen erscheint erläſslich, da sich ihr Hauptverdienst auf die Verbreitung der Wolffischen Lehre beschränkt. Eine selbständigere Stellung jedoch nimmt Johann Heinrich Lambert ein, dem wir deswegen im zweiten Teile dieses Kapitels eine kurze Würdigung widmen wollen.

I. Georg Friedrich Meier.

Meiers Tendenz ging hauptsächlich auf die Rationalisierung und Popularisierung der herrschenden Philosophie seiner Zeit. In diesem der volkstümlichen Aufklärung dienenden Sinne hat er zahlreiche Schriften über die verschiedensten Themata verfaſst, über Gemütsbewegungen, Einbildungskraft, Ehre, Scherze, Tierseele, Gespenster, Schlaf usw. Bei seinem Mangel an selbständiger Produktion wird es darum nicht verwunderlich sein, wenn er über Leibniz und Wolff kaum hinausgeht, sondern deren Philosophie in ihren Grundzügen wiedergibt und nur nach dieser oder jener Richtung hin kommentiert und erweitert. Neben dem Wolffischen System macht sich bei ihm, besonders in der Psychologie, auch Lockes Einfluſs bemerkbar. Damit rückt Meier in die Reihe derjenigen Denker, welche den Übergang von der strengeren Wolffischen Schule zum Eklektizismus der Aufklärungsphilosophie bezeichnen.

Wie Wolff so geht auch Meier vom Begriff der Seele aus. Er definiert sie als „ein Ding, welches ein Teil eines anderen Dinges ist, und denken kann, oder welches sich einiger Sachen bewuſst sein kann“.[1] In weit stärkerem Maſse als Wolff vertritt er die Annahme, daſs die Seele nicht immer denkt, nicht immer mit Bewuſstseinsinhalten erfüllt ist. „Unsere Seele befindet sich oft in einem Zustande, in welchem sie gar nicht denkt. Da sie nun alsdenn demohnerachtet doch eine Seele ist: so kann man die Seele sich nicht immer als ein Wesen vorstellen, welches denkt. Allein da sie doch beständig das Vermögen zu denken hat: so ist sie ein Ding, welches

---

[1]) M. § 480.

denken kann oder welches sich seiner und anderer Dinge bewufst seyn kann."[1])

Als das Wesen, als die Grundkraft der Seele, aus der alle ihre Vermögen hervorgehen, bezeichnet Meier wie Wolff die „Vorstellungskraft", die er auch „Erkenntnifskraft" nennt.[2]) „Die menschliche Seele mufs als eine einzige Substanz betrachtet werden, die nur eine einzige, tätige, geschäftige und lebendige Kraft besitzt, allein sie besitzt viele verschiedene Vermögen. Nur die einzige Vorstellungskraft der Seele ist würksam, und verrichtet alle Handlungen derselben. Die verschiedenen Vermögen der Seele aber sind die verschiedenen Arten, wie sich die Vorstellungskraft auf eine mannigfaltige Art äufsern und geschäftig erweisen kann."[3]) Hinsichtlich der Unterscheidung der Seelenvermögen hält sich Meier an die übliche Einteilung in unteres und oberes Erkenntnis- und in unteres und oberes Begehrungsvermögen.

Die Wirkungen der seelischen Grundkraft bezeichnet Meier als „Vorstellungen" (repraesentationes, perceptiones). In der Vernunftlehre charakterisiert er sie als „Gemälde oder Bilder derjenigen Dinge, die wir uns vorstellen".[4]) Während Wolff den Ausdruck „Vorstellung" sehr selten verwendet, findet er sich bei Meier recht häufig, als wäre es ein längst traditionell gewordenes Wort.

Wir sahen oben schon „Vorstellungskraft" und „Erkenntnifskraft identifiziert; dementsprechend setzt Meier überhaupt „Vorstellung" und „Erkenntnifs" gleich. „Da nun die Seele eine Vorstellungskraft ist oder besitzt, so ist sie auch eine Erkenntnifskraft, weil Vorstellungen und Erkenntnifs einerley sind".[5]) Unter Erkenntnis im eigentlichen Sinne freilich versteht er „entweder einen ganzen Inbegriff vieler Vorstellungen, oder die Handlung, wodurch eine Vorstellung von einer Sache gewürkt wird".[6]) Indessen glaubt er kaum einen merklichen Irrtum zu begehen, wenn er Vorstellung und Erkenntnis identifiziert. Er findet es bedauerlich, wenn die Lehrer der Wissenschaft unter dem Scheine gründlicher Scharfsinnigkeit „die

---

[1]) M. § 480.
[2]) M. § 488 und öfters.
[3]) M. § 745.
[4]) V. § 24.
[5]) M. § 489.
[6]) V. § 25.

Bedeutungen mancher Wörter mit vieler Emsigkeit von einander unterscheiden, welche entweder gar nicht verschieden sind, oder höchstens nur durch eine sehr wenig bedeutende Kleinigkeit".[1]) So identifiziert er „Vorstellung" und „Begriff". „Ein Begriff (conceptus) ist eine Vorstellung einer Sache in einem Dinge, welches das Vermögen zu denken besitzt. Es sind demnach alle unsere Vorstellungen Begriffe."[2]) Wir finden hier eine Verwendung des Wortes „Begriff", die wir schon bei Wolff angelegt sahen, die wir nachher bei Lambert konsequent durchgeführt finden werden, der grundsätzlich „Vorstellung" und „Begriff" identifiziert.

Ferner finden wir bei Meier wie vorher bei Wolff den abwechselnden Gebrauch von „Gedanke" und „Vorstellung". „Alle Gedanken sind Vorstellungen."[3]) Doch gilt auch bei ihm hinsichtlich der Gedanken die Einschränkung, dafs diese von Bewufstsein begleitet sein müssen. Dazu fügt Meier noch das logische Moment, wodurch wir auch in der modernen Philosophie das Denken charakterisieren, dafs die Gedanken auf dem Unterscheiden der Gegenstände beruhen. In diesem Sinne nennt er „Gedanken" auch „klare Vorstellungen"[4]) oder „klare Erkenntnifs". „Aus der Vernunftlehre ist schon bekannt, dafs wir durch klare Erkenntnifs eine Erkenntnifs verstehen, die man auch sonst Gedanken nennt und deren wir uns bewufst sind ... Wir sind uns einer Erkenntnifs bewufst, wenn wir sie und ihren Gegenstand von andern Vorstellungen und Sachen unterscheiden, und wenn wir erkennen, dafs sie eben diese und keine andere Vorstellungen sind."[5])

Das Bewufstsein ist also nach den obigen Ausführungen offenbar kein notwendiges Merkmal aller Vorstellungen; dies wird auch durch weitere Bemerkungen bestätigt: „Insofern wir nun, durch unsere Erkenntnifskraft, uns zwar eine Vorstellung von einer Sache machen, dieselbe aber nicht so sehr gebrauchen, dafs wir in dem Gegenstande uns auf einmal zulängliche Merkmale und Unterscheidungsstücke vorstellen, insofern haben wir eine dunkele Erkenntnifs von derselben

---

[1]) V. § 25.
[2]) Ausz. § 249.
[3]) M. § 483.
[4]) V. § 155.
[5]) M. § 498.



Sache, welche also kein Gedanke ist, und mit keinem Bewufstseyn verbunden ist". [1]) An anderer Stelle kehrt der Wolffische Gedanke wieder, dafs völlige Dunkelheit der Empfindungen und Gedanken das Bewufstsein aufhebe. Diejenigen Vorstellungen, „deren wir uns nicht bewufst sind", [2]) bezeichnet er nach Wolffischem Sprachgebrauch als „dunkele Vorstellungen". Da nach Meiers Ansicht „alle unsere deutliche Erkenntnifs aus verworrenen Vorstellungen zusammengesetzt ist" und anderseits „alle verworrene Erkenntnifs ein Ganzes ist, welches aus dunkeln Teilen besteht", so mifst er diesen unbewufsten Vorstellungen weit gröfseren Wert bei, als es Wolff getan hatte. „Die dunkele Vorstellungen sind also die Materialien, das Chaos in der Seele, aus welchem die schöpferische Kraft der Seele nach und nach alle ihre klare und deutliche Erkenntnifs von dieser Welt zusammensetzt. Hätten wir nun keine dunkele Vorstellungen, so hätten wir auch gar keine klare Erkenntnifs." [3]) „Der Inbegriff aller dunkeln Vorstellungen der Seele wird der Grund der Seele genannt, weil sie die Grundlage der ganzen menschlichen Erkenntnifs ausmachen." [4])

Von einer Scheidung der Vorstellung nach ihrer inhaltlichen und instrumentalen Seite ist bei Meier so wenig wie in Wolffs deutschen Schriften die Rede. Indessen scheint sich Meier doch zur Bezeichnung der Seelentätigkeit, der perceptio im Leibniz-Wolffischen Sinne lieber der Termini „Erkenntnis" und „Gedanke" zu bedienen, während er „Vorstellung" mit Vorliebe für den Inhalt (idea) verwendet. „Eine jedwede wahre Vorstellung ist in der Seele eine Abbildung einer möglichen Sache." [5]) Entsprechend bezeichnet er die physiologischen Parallelvorgänge als „materielle Bilder". [6]) Indessen ist abgesehen von der schon genannten Definition, wonach Erkenntnis „diejenige Handlung" ist, „wodurch eine Vorstellung einer Sache gewürkt wird", die hier beobachtete Unterscheidung nirgends ausdrücklich betont.

Fragen wir nach dem Umfang des Begriffs „Vorstellung", so ergibt sich, dafs er wie schon bei Wolff für alle Arten

[1]) M. § 498.
[2]) M. § 485, 525; V. § 153 ff.
[3]) M. § 486.
[4]) M. § 485.
[5]) M. § 494.
[6]) M. § 531.

intellektueller Vorgänge, für Empfindungen, Einbildungen, Vorhersehungen, Vorauserkennungen usw. gültig ist.

Die ersten und weitaus wichtigsten Elemente des Erkennens bilden die Empfindungen, die Meier nach dem Vorgange Wolffs als Wahrnehmungen (im Sinne der modernen Psychologie) faſst. „Alle Arten der Erkenntniſs und alle unsere Begierden und Verabscheuungen beruhen auf der Empfindung.“ [1]) Die Empfindungen sind „die Quelle aller übrigen Erkenntniſs“.[2]) Alle durch Empfindungen vermittelte Erkenntnis heiſst Erfahrung; demnach ist „die Erfahrung der allererste Weg, durch welchen wir zu Begriffen von Dingen gelangen“.[3])

In dieser starken Betonung der Erfahrung als der Quelle für unser gesamtes Wissensmaterial macht sich unverkennbar der Einfluſs Lockes geltend, der auch in der weit höheren Einschätzung der empirischen Psychologie gegenüber der rationalen zum Ausdruck kommt. Anderseits aber zeigen sich die Nachwirkungen der Leibnizischen Philosophie. In der Konsequenz der Monadenlehre liegt es, daſs die Seele, da sie alle ihre Vorstellungen aus sich selbst hervorbringt, im Grunde nicht die Dinge, wie sie wirklich sind, sondern nur die Veränderungen ihres eigenen Zustandes empfindet. Demnach werden „die Empfindungen auch manchmal Erscheinungen genannt, weil uns die Dinge in der Welt so zu seyn scheinen, wie wir sie empfinden“.[4]) So nimmt Meier eine eigentümliche Mittelstellung zwischen Wolffischem Rationalismus und Lockeschem Empirismus ein, deren Gegensätze zu überwinden erst einem Gröſseren gelingen sollte.

Aus den Empfindungen als den primitivsten Vorstellungen werden mit Hilfe der Aufmerksamkeit und der Abstraktion die übrigen abgeleitet, die wir nicht im einzelnen durchzugehen brauchen. Die mannigfaltigen Gliederungen der Vorstellungen einerseits in bejahende und verneinende, anderseits in klare, verworrene und dunkele, ferner in erläuternde oder aufklärende, erleuchtende oder malerische, erklärende oder zergliedernde, endlich in beweisende, überredende und überzeugende oder was dergleichen Unterscheidungen sei es der Vorstellungen

---

1) M. § 540.
2) M. § 528.
3) V. § 288.
4) M. § 528.

oder der Erkenntnis oder der Begriffe mehr sind, geben von Meiers glänzender, bisweilen aber an Spielerei grenzender Distinguierungskunst treffliche Beispiele. Sie zeigen einmal die rationalistischen Neigungen des Schülers Wolffs, anderseits kennzeichnen sie die in jener Zeit durchaus mögliche Vermengung psychologischer, logischer und erkenntnistheoretischer Motive.

Fassen wir kurz zusammen, was wir über den Begriff der Vorstellung bei Meier gefunden haben: Er nimmt ihn in demselben Sinne wie Wolff als Gattung der intellektuellen psychischen Vorgänge. Er verwendet aber das Wort „Vorstellung“ viel häufiger als Wolff; im übrigen gebraucht auch er es abwechselnd mit „Erkenntnifs“, „Gedanke“, „Begriff“. Unter den Vorstellungen nehmen die Empfindungen die erste Stelle ein, da sie das Material zu aller Erkenntnis liefern. In ihrer Behandlung zeigt sich deutlich die Einwirkung des Lockeschen Empirismus und damit die bereits mit Meier einsetzende Hinneigung zum Eklektizismus.

II. Johann Heinrich Lambert.

Fast ausschliefslich von logischen und erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten aus unter Vernachlässigung der im eigentlichen Sinne psychologischen Fragen behandelt Lambert den unserer Untersuchung zu Grunde liegenden Begriff. Er prüft die Vorstellungen weniger nach ihrem Wesen und ihrer Herkunft als nach ihrem Erkenntniswert. Zunächst ist bedeutsam, dafs er „Vorstellung“ und „Begriff“ völlig identifiziert. Was wir bei Wolff und Meier schon angelegt fanden, sehen wir hier mit starker Betonung durchgeführt: „Eine Sache begreifen heifst sich selbige vorstellen können“.[1]) „Wer eine Sache begreift, kann sich dieselbe in Gedanken vorstellen, und sich immer wieder darin finden. Die Vorstellung selbst nennen wir einen Begriff, und dieser hat mit der Vorstellung gleiche Stufen der Ausführlichkeit.“[2]) „Wir nehmen den Begriff schlechthin als die Vorstellung der Sache in Gedanken an.“[3])

---

[1]) Dianoiologie § 1.
[2]) Dianoiologie § 6.
[3]) Dianoiologie § 7.

Also Vorstellung = Begriff. Es würde aber den Rahmen unserer Arbeit weit überschreiten, wollten wir nunmehr die gesamte Begriffslehre Lamberts bis ins Einzelne entwickeln; wir begnügen uns vielmehr damit, nur einige für unsere Zwecke wichtige Fragen zu streifen.

Ausgehend von einer Untersuchung der Formen und Gesetze des Denkens, wobei er ein freilich nur negatives Kriterium für die Wahrheit in dem Satze des Widerspruchs erkennt, glaubt Lambert die inhaltlichen Elemente des Wissens da suchen zu sollen, wo der formale Maſsstab des Widerspruchs keine Anwendung mehr findet, d. h. bei den einfachen Begriffen.[1]) Die Existenz dieser einfachen oder Grundbegriffe folgert er aus der Tatsache, daſs es zusammengesetzte gibt.[2]) Ihre Möglichkeit sieht er in ihrer „Gedenkbarkeit". Auf zweierlei Weise glaubt Lambert zu den einfachen Begriffen gelangen zu können: durch „Analysieren", d. h. Zergliedern der zusammengesetzten Begriffe bis auf ihre einfachsten Bestandteile, oder, was er ratsamer findet, durch „Anatomieren", wobei er „die menschlichen Begriffe sämtlich durch die Musterung gehen"[3]) läſst und so „die einfachen von den übrigen aussondert".[4]) Auf Grund dieser prinziplosen, rhapsodistischen Methode kommt Lambert zu einer Tafel einfacher Begriffe oder, wie wir unbedenklich sagen dürfen, einfacher Vorstellungen, unter denen er Solidität, Existenz, Dauer, Ausdehnung, Kraft, Bewuſstsein, Wollen, Beweglichkeit, Einheit und Gröſse als die zehn wichtigsten anführt. Aber diese bilden gleichsam nur das Material unseres Erkennens. Erst durch die Betrachtung der Bestimmungen und Modifikationen, durch Verbindung der einzelnen Begriffe untereinander und durch richtige Beziehung zueinander gelangen wir von Grundsätzen und Postulaten aus zu immer allgemeineren und zusammengesetzteren Lehrbegriffen. Unter energischer Betonung der synthetischen Funktion des Verstandes glaubt Lambert durch erschöpfende Kombination aller möglichen einfachen Begriffe das „System oder Reich der Wahrheit" allmählich ausbauen zu können.

---

[1]) Dianoiologie § 654.
[2]) Dianoiologie § 653; vgl. Archit. § 28.
[3]) Archit. § 8.
[4]) Archit. § 9.

Der Ursprung der Vorstellungen liegt auch nach Lambert, der hierin ebenso wie Meier von Locke beeinflufst ist, im Gebiete der Erfahrung. „Die ersten Wege, wodurch wir zu Begriffen gelangen, sind die Empfindungen.“ [1]) In der Architektonik erklärt er, dafs „die menschliche Erkenntnis überhaupt, und so auch die von jedem Menschen besonders, bei den Sinnen und der Erfahrung anfangt“. [2]) Indessen ist Lambert doch zu sehr Rationalist, um bedingungslos einem Lockeschen Empirismus zu huldigen. Die Möglichkeit eines einfachen Begriffs beruht, wie wir oben schon sahen, auf seiner „Gedenkbarkeit“, [3]) die sich uns mit seiner Vorstellung zugleich aufdrängt. [4]) „Da sich nun die Möglichkeit eines Grundbegriffs zugleich mit der Vorstellung aufdringt, so wird er von der Erfahrung dadurch ganz unabhängig, sodafs, wenn wir ihn auch der Erfahrung zu danken haben, diese uns doch gleichsam nur den Anlafs zu dem Bewufstsein desselben gibt. Sind wir uns aber einmal desselben bewufst, so haben wir nicht nötig, den Grund seiner Möglichkeit von der Erfahrung herzuleiten, weil die Möglichkeit mit der blofsen Vorstellung schon da ist. Demnach wird sie von der Erfahrung unabhängig.“ [5]) „Ungeachtet wir demnach solche Begriffe durchaus a posteriori haben, so ist es doch eigentlich nur das Bewufstseyn derseben, und es läfst sich nicht daraus schliefsen, dafs die Begriffe selbst nicht an sich schon in der Seele sollten seyn können, ehe bey uns das Bewufstseyn derselben durch die Empfindung veranlafst wird.“ [6]) Wenn also auch von einer absoluten Apriorität unserer Vorstellungen nicht die Rede sein kann, sondern wir zu ihrem Bewufstwerden stets der Hilfe der Erfahrung bedürfen, so weist Lambert doch die Annahme eines virtuellen Angeborenseins der Begriffe nicht zurück, sondern weifs sich mit andern Weltweisen seiner Zeit in der Bejahung der Möglichkeit eins, dafs „alle mögliche einfache Begriffe“ schon in der Seele liegen und nur deswegen dunkel bleiben, weil sie durch keine stärkere und überwiegende Empfindung veranlafst werden. [7])

---

[1]) Dian. § 8.
[2]) Archit. § 653.
[3]) Aleth. § 10.
[4]) Dian. § 654.
[5]) Dian. § 656.
[6]) Aleth. § 10.
[7]) Aleth. § 64.

Im Gegensatz aber zur Leibnitz-Wolffischen Schule finden wir hier das Bewufstsein als ein notwendiges Merkmal der Vorstellungen angeführt. Die Empfindung allein genügt nicht zur Bildung eines Begriffs; zu ihr mufs sich die Aufmerksamkeit, die in uns das Bewufstsein der Empfindung erweckt, gesellen. „Die ersten Wege, wodurch wir zu Begriffen gelangen, sind die Empfindungen und die Aufmerksamkeit, die wir gebrauchen, alles, was uns die Sinne an einer Sache empfinden machen, uns vorzustellen, oder dessen bewufst zu werden.“ [1]) Soll also eine Empfindung zum Gegenstande der Erfahrung erhoben werden, so bedarf sie der Begleitung des Bewufstseins. „Erfahren heifst eine Sache mit Bewufstseyn empfinden.“ [2]) Freilich leugnet er nicht — und hier dürfen wir wohl eine Beeinflussung durch die Leibnizische Lehre von den petites perceptions insensibles annehmen — die Möglichkeit unmerklich schwacher Empfindungen. „Sind wir uns nun einer Empfindung nicht bewufst, so läfst sich zwar noch nicht schliefsen, dafs wir sie nicht gehabt haben, denn sie könnte von einer stäkeren unterdrückt worden seyn; oder man könnte sie vergessen, oder nicht darauf Acht gehabt haben.“ [3]) Nach alledem sind also Empfindungen eigentlich nur dann zu den Vorstellungen zu rechnen, wenn sie mit Bewufstsein verknüpft sind.

Beachtung verdient Lamberts physiologische Bestimmung der Vorstellungen. Er betont die Abhängigkeit des Seelischen vom Körperlichen so stark, dafs man ihn einen physiologischen Psychologen nennen kann. [4]) Er nimmt an, dafs „jeder Empfindung und Vorstellung einer Sache die Bewegungen einiger Fibern von bestimmter Lage entsprechen“. [5]) Seine Ableitung des Psychischen aus dem Physischen geht so weit, dafs er das „Gedankenwerk“ geradezu als Wirkung des „Mechanismus“ des Gehirns als seiner Ursache gegenüberstellt. [6]) Anderseits betont er aber auch den Einflufs des Intellekts auf den Körper, und zwar durch Vermittelung des Willens. [7]) Hier zeigt sich

---

[1]) Dian. § 8. [2]) Dian. § 552.

[3]) Dian. § 590.

[4]) Dessoir, Geschichte der deutschen Psychologie, 2. Aufl., S. 332.

[5]) Arch. § 431. [6]) Phän. § 101.

[7]) Arch. § 560.

eine enge Verknüpfung der Vorstellungen mit der Willensseite des Geisteslebens, wie sich anderseits in der Versicherung, dafs jede Empfindung einen gewissen Gefühlston trägt, eine nahe Verbindung mit den emotionellen Funktionen der Seele aufweist. Gleichwohl bleibt das Wort „Vorstellung“ auf die intellektuellen Bewufstseinsvorgänge eingeschränkt, innerhalb deren es mit „Empfindung“, „Bewufstsein“, „Aufmerksamkeit“, „Gedanke“, „Begriff“ zusammenfällt.

Endlich sei noch ein kurzer Hinweis auf ein schon von Leibniz aufgeworfenes, von Wolff und Meier übernommenes, aber erst von Lambert systematisch behandeltes Problem gestattet, das zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie liegt, auf seine „Phänomenologie oder Lehre von Schein“. Mit breiter Ausführlichkeit geht Lambert in ihr auf die Ursachen des Scheines ein, auf Unklarheit des Bewufstseins, Zügellosigkeit der Einbildungskraft und sonstige Störungen intellektueller Art, auf Stimmungen und Leidenschaften wie auf pathologische und organische Erregungen der Vorstellungen; gleichzeitig sucht er die Mittel anzugeben, mit deren Hilfe es möglich wird, sich diesen Blendungen des Scheins zu entziehen.

Viertes Kapitel.

Die Trennung der Gefühle von den Vorstellungen durch Johann Georg Sulzer und Moses Mendelssohn.

Literaturangabe.

Von Sulzers Schriften gehören in erster Linie seine in der Berliner Akademie der Wissenschaften gehaltenen Vorlesungen hierher, die als „vermischte philosophische Schriften" (Leipzig 1773) gedruckt erschienen (zitiert als Ph. Schr.); ferner seine „allgemeine Theorie der schönen Künste" (Leipzig 1771—1774) und endlich die Anmerkungen, die er zu der in Hamburg (1775) erschienenen Übersetzung von D. Humes Untersuchung über den menschlichen Verstand schrieb (zitiert als „Hume").

Über Sulzer schrieb Anton Palme: J. G. Sulzers Psychologie und die Anfänge der Dreivermögenslehre, Berlin 1905.

Die Werke Mendelssohns sind zitiert nach der Ausgabe von G. B. Mendelssohn (Berlin 1843).

Leopold Goldhammer schrieb über die Psychologie Mendelssohns (Wien 1886).

Wir beschränken uns darauf, diejenigen Denker des achtzehnten Jahrhunderts in den Kreis unserer Untersuchungen zu ziehen, die wirklich fortbildend auf die Entwicklung der Philosophie eingewirkt haben; die Reihe dieser Männer ist durch die Namen Wolff, Baumgarten, Meier, Lambert, Tetens und Kant im wesentlichen festgelegt. Indessen verdienen doch gegenüber der Menge der Aufklärungsphilosophen, die die Mitte des Jahrhunderts ausfüllen, zwei Männer wegen ihrer Verdienste um die deutsche Psychologie und Ästhetik eine größere Bedeutung, als ihnen in der Regel geschenkt wird: Johann Georg Sulzer und Moses Mendelssohn. Sie kommen für unsere Zwecke insofern in Betracht, als sie zum ersten Male

in der Geschichte der Philosophie die emotionalen psychischen Erlebnisse in ihrer eigentümlichen Bedeutung klar erfaſsten und wenn auch nicht als gleichwertige, so doch als selbständige Faktoren den intellektuellen an die Seite stellten, wodurch die Abgrenzung des Begriffs der Vorstellung eine engere und zugleich die Grundlage für die Kantische Dreiteilung der seelischen Funktionen in Vorstellen, Fühlen und Wollen gelegt wurde.

Man hatte sich seit alters gewöhnt die Seelentätigkeiten nach Aristotelischem Muster in theoretische und praktische einzuteilen; den emotionellen Erlebnissen räumte man keine selbständige Stellung ein, bald wurden sie den Vorstellungen bald den Begierden näher gerückt. Um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts trat jedoch eine Änderung in der psychologischen Systematisierung ein. Seitdem die englischen Moralphilosophen, namentlich Shaftesbury und Hutcheson, ferner Hume die Bedeutung der Gefühle für die moralische Lebensfürung erkannt hatten, seitdem vor allem Rousseau als Apostel der Gefühlsphilosophie aufgetreten war, der in den Gefühlen nicht nur eine Quelle der Sittlichkeit sowohl wie der Erkenntnis, sondern sogar die eigentlich wesentliche Betätigung des Seelenlebens erblickt hatte, muſste diese veränderte Einschätzung der Gefühle zu einer andern Klassifizierung der seelischen Funktionen führen. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, daſs die ganze Entwicklung der deutschen Psychologie des achtzehnten Jahrhunderts unter dem Einfluſs der Leibnizischen Monadenlehre stand, die nicht nur alle seelischen Vorgänge, sondern die gesamte Wirklichkeit in Vorstellungen auflöste. Es dauerte deshalb geraume Zeit, bis sich die Psychologen von der durch diese Lehre veranlaſsten rein intellektualistischen Auffassung des geistigen Geschehens freizumachen wuſsten, den Vorstellungen und Willensvorgängen die Gefühle als koordinierte Faktoren zur Seite stellten und damit diejenige systematische Grundlage schufen, die seitdem für die Psychologie maſsgebend geblieben ist.

I. Johann Georg Sulzer.

Das Verdienst, als erster die emotionellen Vorgänge von den intellektuellen begrifflich losgelöst und ihnen im Rahmen der damaligen Vermögenslehre den Rang eines selbständigen Seelenvermögens gegeben zu haben, gebührt dem Schweizer Psychologen und Ästhetiker J. G. Sulzer. Auf diese historisch bedeutsamste Leistung hat neuerdings Anton Palme[1]) mit berechtigtem Nachdruck hingewiesen. Um Sulzers Auffassung von den Vorstellungen und die Ausscheidung und Verselbständigung der Gefühlsvorgänge deutlich zu machen, wollen wir etwas näher auf seine psychologischen Annahmen eingehen.

Als Anhänger der Wolffischen Philosophie[2]) erblickte Sulzer das eigentliche Wesen der Seele in der „Vorstellungskraft".[3]) Er zieht den Terminus „Vorstellungskraft" dem üblichen Ausdruck „Vorstellungsvermögen" vor, um „dieses im Menschen wirksame Prinzipium" als ein ohnablässiges Bestreben" zu charakterisieren, „das gleichsam alles zur Hervorbringung von Ideen in Bewegung setzt."[4]) Hiernach bedeutet das Vorstellungsvermögen „die wesentliche Kraft der Seele" schlechthin, „unsere wesentliche Tätigkeit", also die Grundlage alles geistigen Lebens überhaupt. In einer engeren Bedeutung faſst er diesen Begriff, wo er ihn mit Erkenntnisvermögen gleichsetzt und darunter alle rein intellektuellen Funktionen zusammenfaſst.[5]) In diesem Sinne bezeichnet er die wesentliche Tätigkeit der Seele als „das Denken"[6]) oder auch als „die Vernunft",[7]) wobei er zu der eigentlichen Denktätigkeit, die im Vergleichen der Ideen besteht, die Fähigkeit, „Urteile, Schlüsse und ganze Gedankenreihen hervorzubringen", kurz das Zusammenwirken aller intellektuellen Vermögen hinzurechnet. Im engsten Sinne bedeutet ihm Vorstellungsvermögen das Vermögen, Vorstellungen oder, was dasselbe besagt, Ideen hervorzubringen. Diese Unsicherheit der Begriffsbestimmungen, die wir noch häufiger

---

[1]) Anton Palme, J. G. Sulzers Psychologie und die Anfänge der Dreivermögenslehre, Berlin 1905.

[2]) Vgl. hierzu die Biographie Sulzers von Blankenburg, Ph. Schr. II, S. 61.

[3]) Ph. Schr. I, S. 5, 6, 18 und öfters.

[4]) Ph. Schr. I, S. 9.

[5]) Ph. Schr. I, S. 225.

[6]) Ph. Schr. I, S. 9.

[7]) Ph. Schr. II, S. 10.

beobachten werden, teilt Sulzer mit den übrigen Philosophen seiner Zeit.

In der Bestimmung des Begriffs „Vorstellung“ weicht Sulzer von der zu seiner Zeit üblichen Fassung nicht ab. Nach dem Vorgange Wolffs rechnet er zu den Vorstellungen die „Empfindungen“ oder „Sinneseindrücke“, womit auch er nach dem Vorgange Wolffs sinnliche Wahrnehmungen bezeichnet. „Wir haben sinnliche Empfindungen, das heifst, starke und lebhafte Vorstellungen von gewissen Dingen, die durch Bewegungen, welche sie unsern sinnlichen Werkzeugen eindrücken, solche in uns zu erwecken scheinen.“[1]) Er geht sogar so weit, im Gegensatz zu Hume den psychologischen Unterschied von Empfindung und abstrakter Vorstellung zu leugnen.[2]) Das Argument Humes von der gröfseren Intensität der Empfindungen gegenüber der Verblafstheit, Lückenhaftigkeit, Modifizierbarkeit und Flüchtigkeit der eigentlichen Vorstellungen erscheint ihm nicht stichhaltig, da die Vorstellung durch die auf sie gerichtete Aufmerksamkeit bis zu einer Lebhaftigkeit gesteigert werden kann, die schwache Empfindungen an Intensität übertrifft. Die Gedanken etwa eines Wahnsinnigen können die Lebhaftigkeit von Sinnesempfindungen erhalten. „Lasset uns daher mit einiger Zuversicht diesen Satz annehmen: dafs die Eindrücke der Sinne und der Neigungen von den abgezogensten Gedanken und den schwächsten Begriffen nur blofs darin abgehen, dafs die Seele bei den einen aufmerksamer ist als bei den anderen, dafs durch die vermehrte Aufmerksamkeit ein blofses Bild der Phantasie das Leben eines wirklichen Gegenstandes bekommen und hingegen der wirkliche Eindruck durch den Mangel der Aufmerksamkeit zu einer sehr schwachen Vorstellung werden kann“.[3]) Einen Unterschied zwischen Empfindung und abstrakter Vorstellung findet Sulzer nur darin, dafs der Gegenstand der letzteren ein blofs gedachter, der der ersteren dagegen ein wirklicher ist.

Die Sinnesempfindungen empfangen von Sulzer dieselbe hohe Einschätzung, die ihnen schon Meier hatte zuteil werden lassen. Sie sind nicht nur die wichtigsten Vorstellungen, sondern alle Vorstellungen gehen schliefslich auf Sinnes-

---

[1]) Ph. Schr. I, S. 53.
[2]) Palme, S. 21 ff.
[3]) „Hume“, S. 43.

empfindungen zurück.[1]) Dadurch gewinnen für ihn die Sinne eine ganz besonders hohe Bedeutung, denn von ihrer Organisationsart und Vollkommenheit hängt die materiale und formale Beschaffenheit der Ideen ab.[2])

Diejenigen Ideen, welche sinnlichen Empfindungen entsprechen, heifsen „sinnlich". Von ihnen sind die „blofs intellektualischen", die „abstrakten Ideen" oder „abstrakten Begriffe" zu unterscheiden.[3]) Diesen entspricht nichts Sinnliches, und „man fasset sie nur dadurch, dafs man verschiedene Gegenstände miteinander vergleicht, und das, was sie miteinander gemein haben, bemerkt". Während sinnliche Vorstellungen leicht im Gedächtnis erhalten werden und unschwer zu erinnern sind, scheinen die Begriffe „blofs vermittelst ihrer Zeichen in dem „Verstande zu existieren". Nur dadurch, dafs die abstrakten Ideen mit spezifischen Wortvorstellungen assoziiert und diese sinnlichen Symbole im Gedächtnis fixiert sind und nach Bedarf die ihnen entsprechenden Begriffe wieder hevorrufen, erhalten diese Vorstellungen eine „Art von Existenz":[4])

Die Unterscheidung der Vorstellungen nach dem Grade ihrer Klarheit ist insofern von Bedeutung, als Sulzer — allerdings in Anschlufs an Leibniz — die hierin voneinander verschiedenen Vorstellungen in eine verschiedenartige Beziehung zu unserer Seelentätigkeit setzt. Er behauptet, „dafs es uns gar nicht gleichgültig ist, von was für Art unsere Ideen sind. Die Kraft der Seele ist dahin bestimmt, dafs sie die klaren Ideen lieber als die dunklen und die deutlichen lieber als die blofs klaren hat. Der Gegenstand sey, welcher er wolle, so wünscht ein jeder lieber eine deutliche als eine verworrene Vorstellung davon zu haben. Auch läfst uns in der That eine deutliche Vorstellung von einerley Gegenstand mehr, als eine undeutliche erkennen; und befriedigt mithin das Bedürfnifs der Seele auch besser".[5]) Beachtenswert ist, dafs Sulzer die Deutlichkeit einer Vorstellung nicht als eine ihr an sich zukommende Eigenschaft, sondern als eine Folge ihres Ver-

---

[1]) Vgl. namentlich den Aufsatz über „Die Zergliederung des Begriffs der Vernunft" (1758).
[2]) Ph. Schr. I, S. 248/9.
[3]) Ph. Schr. I, S. 266/7.
[4]) Ph. Schr. I, S. 266/7.
[5]) Ph. Schr., S. 10.

hältnisses zu anderen Vorstellungen ansieht.[1]) Mit der Deutlichkeit steht die Aufmerksamkeit in engster Verbindung. Die Deutlichkeit ruft einerseits Aufmerksamkeit hervor; anderseits dient die Aufmersamkeit selbst wieder dazu, die Deutlichkeit der Vorstellungen, auf die sie sich richtet, zu erhöhen, denn „die Aufmerksamkeit ist das Licht in der Seele“. „Unter allen Begriffen ist derjenige der deutlichste, auf welchen die meiste Aufmerksamkeit gerichtet wird.“[2])

Was uns aber an der Sulzerschen Auffassung der Vorstellungen am meisten interessiert, ist ihr Verhältnis zu den emotionalen psychischen Vorgängen, die Sulzer, wie wir mehrmals hervorhoben, als erster von den Vorstellungen begrifflich getrennt und diesen als selbständige Funktionen an die Seite gestellt hat. Freilich war die Auffassung der Vorstellungskraft als der Grundkraft der menschlichen Seele dem Schüler Wolffs zu sehr in Fleisch und Blut übergegangen, als dafs er sich von ihr gänzlich hätte frei machen können. Er hat an ihr auch dann noch festgehalten, als er bereits dazu gelangt war, die beiden Hauptvermögen, das Vorstellungs- und Empfindungsvermögen, einander gegenüberzustellen. Es ist ihm deshalb nicht gelungen, die Annahme, dafs die emotionellen Vorgänge auf die intellektuellen unmittelbar zurückführbar seien, gänzlich aufzugeben. Vielmehr bleibt diese intellektualistische Gefühlstheorie, welche die Gefühle aus der Vorstellungskraft ableitet, sie von dem Inalt der Vorstellungen abhängig macht, die durchgehende.

Ihr geht die zweite, neue Auffassung zur Seite, wodurch die Gefühle verselbständigt, den Vorstellungen entgegengesetzt, diesen nicht mehr subordiniert, sondern koordiniert werden.

Die intellektualistische Gefühlstheorie findet ihre ausführliche Darlegung in der „Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen“ (1775). Hier wird die Vorstellungskraft als der Ursprung aller emotionellen Vorgänge angesehen. Wir hatten oben schon angemerkt, dafs der Seele das Streben nach besonders gearteten Ideen eigen ist. Sobald sie in der Vorstellung eines Gegenstandes eine Quelle neuer Ideen erblickt, sobald sie also merkt, dafs ihre

[1]) „Hume“, S. 1?. [2]) „Hume“, S. 40.



Tätigkeit durch einen Gegenstand angeregt wird, so erwacht in ihr die Begierde sich auf diesen Gegenstand zu heften, und diese Begierde ist eine Quelle der Lust. Findet anderseits die Vorstellungskraft ein Hindernis sich zu entwickeln, so entspringt aus dieser Hemmung ihrer Tätigkeit Unlust. Die Bedingungen für den Eintritt und die Stärke der Gefühle liegen einerseits in der Beschaffenheit der Seele selbst. Je gröfser die „Lebhaftigkeit des Geistes", d. h. die Intensität der Vorstellungskraft ist, um so gröfser sind die durch ihre Förderung und Hemmung erregten Empfindungen der Lust und Unlust. Anderseits ist die Entstehung der Gefühlserregung von der Beschaffenheit der Ideen selbst abhängig. Die Vorstellungen müssen zusammengesetzt sein, d. h. eine Mannigfaltigkeit enthalten, um der Vorstellungskraft Stoff zur Betätigung zu bieten. Ist nun Ordnung in dieser Mannigfaltigkeit, so wird die Tätigkeit der Vorstellungskraft dadurch, dafs die Mannigfaltigkeit zergliedert werden kann, befördert: der Gegenstand ist angenehm. Ist keine Ordnung in der Mannigfaltigkeit, so wird die Betätigung der Vorstellungskraft gehemmt: der Gegenstand ist unangenehm.[1]) Jetzt verstehen wir auch, warum die Seele die klaren Vorstellungen lieber hat als die dunkelen und die deutlichen lieber als die klaren.

Die neue Gefühlstheorie tritt zuerst auf in dem Aufsatze vom Jahre 1759 „Erklärung eines psychologischen paradoxen Satzes: dafs der Mensch zuweilen nicht nur ohne Antrieb und ohne sichtbare Gründe, sondern selbst gegen dringende Antriebe und überzeugende Gründe urteilt und handelt". Sie liegt ferner einem zweiten Aufsatze vom Jahre 1763 zu Grunde „Anmerkungen über den verschiedenen Zustand, worin sich die Seele bei Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens, sich etwas vorzustellen, und des Vermögens, zu empfinden, befindet".

In dem ersten Aufsatze weist Sulzer darauf hin, dafs die dunkelen Urzustände der Monaden von den entwickelten Lebensformen des vollbewufsten Erkennens und Wollens zu sondern seien, und schon fand er deren Eigentümlichkeit in

[1]) Ph. Schr. I, S. 22. Vgl. Palme, S. 32.

den damit gegebenen Lust- und Unlustzuständen. Der Fortschritt über Leibniz hinaus liegt darin, dafs das Gefühl nicht mehr in den verworrenen Vorstellungen selbst liegt, sondern diese nur den Anlafs liefern für die Betätigung des selbständigen Gefühlsvermögens. Die Gefühle oder, wie Sulzer dem Sprachgebrauch seiner Zeit folgend sagt, die Empfindungen[1]) sind den Vorstellungen nicht mehr immanent, sondern stehen ihnen als etwas Selbständiges gegenüber. Auf die rein physiologische Begründung dieses Gedankens gehen wir nicht näher ein.

Konsequent durchgeführt ist diese Anschauung in der zweiten oben erwähnten Arbeit, wo das Empfinden als selbständiges Vermögen dem Vorstellen gegenübergestellt wird. Die den Empfindungen zukommende innere Eigenschaft, die sie in charakteristischer Weise von den Vorstellungen trennt, besteht darin, dafs die Empfindung „eine Handlung der Seele ist, die mit dem Gegenstand, den sie hervorbringt oder veranlasset, nichts gemein hat. Nicht den Gegenstand empfindet man, sondern sich selbst. Bey dem Nachdenken ist der Verstand mit einer Sache beschäfftiget, die er als ausser sich betrachtet; bey der Empfindung ist die Seele blofs mit sich selbst beschäftiget".[2])

Wohl sah sich Sulzer in seinen späteren Arbeiten veranlafst zu seiner ursprünglichen Ansicht, welche die Gefühle aus der Vorstellungskraft ableitet, zurückzukehren; indessen bleibt ihm doch das Verdienst, als erster die sachliche Trennung der von ihm als „Empfindungen" bezeichneten emotionellen Funktionen von den intellektuellen vollzogen zu haben.

---

[1]) Palme macht mit Recht auf die unklare und mannigfaltige Fassung des Begriffs Empfindung bei Sulzer und seinen Zeitgenossen aufmerksam. Empfindungen bedeuten erstens sinnliche Empfindungen, d. i. Sinneseindrücke, sinnliche Wahrnehmungen; zweitens solche Vorstellungen, welche von einer Gefühlserregung begleitet sind, einen Gefühlston besitzen; ferner bezeichnet das Wort Empfindungen die Gefühle selbst als etwas von den Vorstellungen Verschiedenes, und endlich bedeutet es noch moralische Charaktereigenschaften wie Ehre, Rechtschaffenheit, Dankbarkeit.

[2]) Ph. Schr. II, S. 229.

II. Moses Mendelssohn.

Mendelssohn verwendet den Begriff „Vorstellung" in demselben Sinne wie Sulzer; auch in der Einschätzung und Verwertung der Vorstellungen sehen wir ihn in Sulzerschen Bahnen wandelnd. Hierfür kommt vor allem die für jene Zeit charakteristische Anerkennung der Gefühle in Betracht, die sich bei ihm wie vorher schon bei Sulzer zu einer bewufsten Betonung der emotionellen Erlebnisse gegenüber den intellektuellen entwickelt. Diese Anschauungen finden ihren ersten Niederschlag in den „Briefen über die Empfindungen" (1755), in denen sich namentlich der Einflufs Shaftesburys geltend macht. Hier finden jedoch die Gefühle oder, wie auch Mendelssohn sagt, die Empfindungen noch keine selbständige Stellung neben den Vorstellungen. Mendelssohn steht zu dieser Zeit noch durchaus auf dem Standpunkte der Wolffischen Psychologie, die nur zwei Seelenvermögen, das Erkenntnis- und das Begehrungsvermögen, kennt.[1]) Seine Gefühlstheorie ist vollkommen intellektualistisch. Die Empfindungen werden auf die wesentliche Kraft der Seele, auf ihre Vorstellungskraft, zurückgeführt.

Mendelssohn unterscheidet drei Quellen der Lust,[2]) deren verschiedene Arten der gröfseren oder geringeren Intensität der auf sie verwandten Vorstellungskraft entsprechend von absteigendem Werte sind. Die höchste Lust entspringt der Erkenntnis der „Vollkommenheit", der deutlichen Vorstellung des „vernünftigen Zusammenhangs" oder der „Einhelligkeit" des Mannigfaltigen. Der Vorzug der Vollkommenheit liegt darin, dafs sie „nicht nur Vorstellungen, sondern auch verknüpfte und in einander gegründete Vorstellungen" gewährt.[3]) Unter dieser Freude an der Vollkommenheit steht die Lust an der Schönheit. Diese empfinden wir, wenn wir die Gleichheit, das Einerlei im Mannigfaltigen erkennen.[4]) Dieses Vergnügen an der sinnlichen Schönheit wird unserem Unvermögen zugeschrieben; wir ermüden, wenn unsere Sinne eine allzu verwickelte Ordnung auseinandersetzen sollen. Die schönen

---

1) Werke I, S. 131.
2) Werke I, S. 148.
3) Werke I, S. 124.
4) Werke I, S. 123.

Gegenstände müssen eine Ordnung darbieten, die in die Sinne fällt, und zwar ohne Mühe in die Sinne fällt.[1]) Die niedrigste Lust hat ihren Grund in der engen Verbindung der Seele mit dem Körper; sie besteht in der dunkelen Vorstellung der Vollkommenheit dieses Körpers. Wiewohl daher eine dreifache Quelle der Lust anzuerkennen ist, so beruht sie doch in ihren verschiedenen Arten auf einem und demselben Grunde: die Vollkommenheit deutlich erkannt oder klar geschaut oder dunkel vorgestellt zu haben. .

Die Empfindungen sind also den Vorstellungen immanent, sie werden sogar selbst als Vorstellungen bezeichnet. Die „Rhapsodie über die Empfindungen“ — nachträglich gemachte Zusätze zu den Briefen — beginnt mit den Worten: „In den Briefen über die Empfindungen habe ich mit dem Herrn von Maupertuis die Worterklärung angenommen: die angenehme Empfindung sei eine Vorstellung, die wir lieber haben, als nicht haben wollen; die unangenehme Empfindung hingegen eine Vorstellung, die wir lieber nicht haben, als haben wollen.“[2]) Von der so oft behaupteten Mittelstellung des Gefühls zwischen Vorstellen und Wollen ist also in den Briefen keineswegs die Rede; von einer Dreiteilung der Seelenvermögen zeigt sich nirgends eine Spur.

In der Rhapsodie steht Mendelssohn auf demselben Standpunkte; die Empfindungen werden zu den Vorstellungen gerechnet. Während aber in den Briefen Empfindung, Vorstellung und vorgestellter Gegenstand nicht genau gesondert werden, wird hier scharf zwischen dem Objekt und dem denkenden Subjekt, durch dessen Geistestätigkeit das Objekt vorgestellt wird, unterschieden. „Eine jede Vorstellung steht in doppelter Beziehung: einmal auf die Sache, als den Gegenstand derselben, davon sie ein Bild oder Abdruck ist; und sodann auf die Seele, oder das denkende Subjekt, davon sie eine Bestimmung ausmacht.“[3]) Dementsprechend wird die Lust an der Vollkommenheit der Objekte von der Lust an der Entwicklung unserer Vorstellungen unterschieden. „Manche Vorstellung kann als Bestimmung der Seele etwas Angenehmes haben, ob sie gleich,

---

[1]) Werke I, S. 123.
[2]) Werke I, S. 237.
[3]) Werke I, S. 238.

als Bild des Gegenstandes, von Mifsbilligung und Widerwillen begleitet wird. Wir müssen uns also wohl hüten, diese beiden Beziehungen, die objektive und die subjektive, nicht zu vermengen oder miteinander zu verwechseln." [1]) Diese sachlich bedeutsame Unterscheidung zwischen dem Inhalt und dem Vorgang der Vorstellungen ist leider zu wenig beachtet worden. Die ständige Vermischung dieses Unterschiedes hat eine dauernde Unklarheit in der Fassung des Vorstellungsbegriffs zur Folge gehabt, die auch heute noch nicht geschwunden ist.

Wie wir oben sahen, erfolgte bereits im Jahre 1759 Sulzers Verselbständigung des Gefühlsvermögens, deren weitere Durchführung in der Arbeit vom Jahre 1763 zutage trat. Auch um diese Zeit folgte Mendelssohn noch durchaus der traditionellen Einteilung der geistigen Vorgänge in Vorstellungen und Willensvorgänge. Noch im Anhang zur dritten Auflage (1769) des Phädon heifst es: „Das Vermögen oder die Kraft zu denken und zu wollen nenne ich Seele." Doch zeigt sich hier schon eine gewisse Unsicherheit in der Systematisierung, indem er kurz vorher ein paarmal zwischen „Empfinden, Denken und Wollen" unterscheidet. Erst in einem kleinen Fragment vom Juni 1776 finden wir die erste Äufserung über die Dreiteilung der Vermögen: „Zwischen dem Erkenntnisvermögen und dem Begehrungsvermögen liegt das Empfindungsvermögen, vermöge dessen wir an einer Sache Lust oder Unlust empfinden, sie billigen, gut heifsen, angenehm finden, oder mifsbilligen, tadeln und unangenehm finden." Eine Überarbeitung und Erweiterung der hier ausgesprochenen Gedanken finden wir in den „Morgenstunden" [3]) (1785) wieder. Hier ersetzt jedoch Mendelssohn den Ausdruck „Empfindungsvermögen" durch den neuen Terminus „Billigungsvermögen", „um es dadurch sowohl von der Erkenntnis der Wahrheit als von dem Verlangen nach dem Guten abzusondern".

Palme macht in der oben angeführten Arbeit mit gutem Grunde auf den aktiven Charakter des Mendelssohnschen Billigungsvermögens aufmerksam, das sich weit von dem elementaren Gefühl der Lust und Unlust entfernt; ferner auf

---

[1]) Werke I, S. 238.
[2]) Werke IV, 1, S. 122.
[3]) Werke II, S. 294.



die inneren Unklarheiten im Begriff des Billigungsvermögens, das im Grunde auf dem Erkenntnisvermögen beruht und Elemente des Vorstellens enthält. Die Mendelssohnsche Dreiteilung ist meist überschätzt worden. Sie mag Kant, durch dessen Unterscheidung von Vorstellen, Fühlen und Wollen diese Systematisierung Bürgerrecht in der Wissenschaft erhalten hat, beeinflufst haben oder nicht, sachlich entspricht jedenfalls der Kantische Gefühlsbegriff weit mehr dem Sulzerschen Empfindungsvermögen als dem Mendelsohnschen Billigungsvermögen und, wie wir noch sehen werden, dem Tetensschen Gefühl.

Sulzer ist also der erste gewesen, der Vorstellungen und Empfindungen — letztere im Sinne der Gefühle der Lust und Unlust — begrifflich sonderte und beide Gruppen seelischer Vorgänge als gleichberechtigt nebeneinanderstellte. Mendelssohn fotgt ihm in der Verselbständigung der Empfindungen, indem er die ihnen zugrunde liegende Seelenkraft als „Billigungsvermögen“ bezeichnet. Er vermochte jedoch weit weniger noch als Sulzer eine reinliche Scheidung der Empfindungen von den Vorstellungen und Begehrungen durchzuführen. Selbst noch bei Kant werden wir die fliefsenden Übergänge in den Begriffsbestimmungen der seelischen Vorgänge beobachten können.

Fünftes Kapitel.

Die psychologische Deutung des Vorstellungsbegriffs bei Johann Nikolaus Tetens.

Literaturangabe.

Grundlegend und zugleich ausreichend für unsere Untersuchung ist Tetens' Hauptwerk: „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung", Leipzig 1777.

Man vergleiche ferner folgende Arbeiten:

Friedrich Harms: Über die Psychologie des J. N. Tetens, Berlin 1887.

Otto Ziegler: J. N. Tetens' Erkenntnistheorie in Beziehung auf Kant, Leipzig 1888.

Gustav Störring: Die Erkenntnistheorie von Tetens, Leipzig 1901.

Als ein tiefgründiger, sich ebenso sehr durch Selbständigkeit der Forschung wie durch Scharfsinn in der Untersuchung auszeichnender Philosoph beschäftigt sich Tetens namentlich in seinem Hauptwerk „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung" aber auch in zahlreichen kleineren Schriften eingehend mit den Tatsachen unseres Seelenlebens und ihren Erkenntniswerten. Da er auf Grund seines vornehmlich psychologisch gestimmten Interesses besonders auch der Natur unserer Vorstellungen ausführliche Erörterungen gewidmet hat, dürfen wir uns ein gründlicheres Eingehen auf seine Behandlung des in Frage stehenden Begriffs nicht versagen. Die Methode, deren sich Tetens bedient, bezeichnet er als naturwissenschaftliche. Darunter versteht er aber nicht etwa eine physiologische Erklärung der seelischen Tatsachen; er nennt sich vielmehr einen Gegner dieser „analytischen oder anthropologischen Methode", die alle geistigen Erscheinungen

auf Körperveränderungen, auf Gehirnschwingungen zurückführen will. Seine Methode ist vielmehr die von den empirischen Psychologen befolgte Selbstbeobachtung. Er wendet sich unmittelbar an die im Selbstgefühl gegebenen seelischen Vorgänge, um diese zu beobachten, miteinander zu vergleichen, sie zu analysieren, um auf diesem psychologisch induktiven Wege zu den einfachsten Vermögen und Wirkungen der Seele zu gelangen. Mit dieser Methode verbindet sich ihm eine kritische Maxime, nach der er die Ansichten bedeutender Zeitgenossen und älterer Philosophen einer strengen, aber gerechten Prüfung unterzieht.

Gleich der erste seiner „philosophischen Versuche“ beschäftigt sich mit der für uns wichtigen Frage nach der Natur unserer Vorstellungen. Leibniz und Wolff haben den Begriff der Vorstellung offenbar zu weit gefaſst, indem sie in ihm die wesentliche und primitive Tätigkeit der Seele sahen, von der alle geistige Tätigkeit, also auch Freude, Furcht, Begierden, Leidenshaften usw. abgeleitet werden könnten. Nach ihnen kann schlieſslich jede Modifikation der Seele „von einer gewissen Seite betrachtet“ als Vorstellung angesehen werden. Der Begriff der Vorstellung bedarf also offenbar der Einschränkung. In welchem Sinne wir ihn zu nehmen haben, hängt von dem Resultat ab, das wir aus Beobachtungen über die Natur unserer Vorstellungen gewinnen.

Die Seele erweist sich einerseits als wirksam, anderseits als leidend. Sie zeigt sich tätig bei ihrer Selbstbestimmung, indem sie Veränderungen ihres eigenen innern Zustandes hervorbringt; dann auch in ihren Wirkungen aus sich heraus auf den Körper, in der Äuſserung von Trieben und Bestrebungen, diesen oder jenen Teil des Körpers in Bewegung zu setzen und durch ihn andere äuſsere Gegenstände zu verändern. Sie leidet, indem sie Eindrücke und Veränderungen in sich aufnimmt, die fremde Ursachen in ihr hervorrufen. Auſserdem finden wir in ihr gewisse Zustände der Lust und Unlust, die man Gemütszustände, auch Empfindungen nennt.

Diese verschiedenen Arten ihres Tuns und Leidens, ihrer Zustände und Veränderungen, welche die Seele zu fühlen, zu empfinden fähig ist, hinterlassen in ihr gewisse bleibende Wirkungen, Folgen oder Spuren, welche die Seele aus sich selbst

wieder hervorzuziehen vermag. Verschiedene Veränderungen hinterlassen verschiedene Abdrücke, ebenso verschieden unter sich wie ihre Originale. Diese Spuren sind eine Art von Zeichnungen, welche die Seele von ihren Veränderungen in sich aufbehält, und eigenmächtig aus ihrem Innern, wenn sie sich ihrer bedienen will, wieder hervorzieht. In ihnen sieht sie den vergangenen Zustand wie in einer Nachbildung, die von ihm übrig geblieben ist.[1]) „Solche von unsern Modifikationen in uns zurückgelassene, und durch ein Vermögen, das in uns ist, wieder hervorzuziehende oder auszuwickelnde Spuren machen unsere Vorstellungen aus. Sie stellen jene Zustände, oder deren entferntere Ursachen wieder dar; genug, es sind Vorstellungen von anderen Gegenständen; Modifikationen, die etwas anders abbilden, und, wenn sie gegenwärtig sind, nicht sowohl sich selbst, als ihre Gegenstände uns sehen und erkennen lassen.“[2])

In dieser Definition liegen schon die beiden Merkmale beschlossen, die Tetens als die wesentlichen Beschaffenheiten der Vorstellungen hervorhebt. Einerseits sind sie „zurückgebliebene Spuren vorhergegangener Veränderungen.“[3]) Die zweite wesentliche Beschaffenheit kommt ihnen als „Zeichen von Gegenständen“ zu; „sie verweisen die Reflexion auf ihre Objekte hin“.[4])

Alle unsere Vorstellungen, mögen sie nun äufsere Gegenstände oder innere Erlebnisse betreffen, mögen sie sich auf gegenwärtige, vergangene oder künftige Dinge beziehen, „alle ohne Ausnahme sind solche von vorhergegangenen Zuständen in uns zurückgebliebene und wieder erweckbare Spuren“. Diejenigen Veränderungen, die in ihrer ursprünglichen Gestalt wieder als gegenwärtig hervortreten, bezeichnet Tetens als „ursprüngliche Grundvorstellungen“[5]) im Gegensatz zu den „abgeleiteten“, die aus Spuren solcher Art zusammengesetzt sind.[6]) Die Vorstellungen gehören also selbst zu unsern Modifikationen wie die übrigen Veränderungen der Seele, Gefühls-

---

[1]) Ph. V. I, S. 13 ff. [2]) Ph. V. I, S. 16/17.
[3]) Ph. V. I, S. 17, 28 und öfters.
[4]) Ph. V. I, S. 75. [5]) Ph. V. I, S. 17.
[6]) ibid.

und Willensvorgänge, auch. Ihr eigentümlicher Charakter aber besteht darin, daſs sie sich auf andere vorhergegangene Modifikationen beziehen. So sind die Freude, die Hoffnung, die Begierde an sich nicht Vorstellungen, können aber jederzeit zu Inhalten unserer Vorstellungen werden.

Gegenüber der Frage nach dem Sitz unserer Vorstellungen verhält sich Tetens zunächst gleichgültig und ablehnend. Ob sie sich in dem organisierten Gehirn befinden und nichts weiter als ideae materiales sind, oder ob sie in dem unkörperlichen Wesen, das wir Seele nennen, ihren Sitz haben, also ideae intellectuales darstellen, oder ob endlich in beiden, in der Seele und ihrem Organ, so etwas Zusammengehöriges vorhanden sei, „das gehört zu den verborgensten Geheimnissen der Natur, worüber man vieles mutmaſsen und dichten, aber wenig beweisen kann." Die reine Beobachtung lehrt nur eins: „Die Vorstellungen sind in uns, in dem denkenden Menschen, in dem Eins, was wir das vorstellende Wesen, die Seele, das Seelenwesen, nennen".[1])

Indessen wendet Tetens im weiteren Verlauf seiner Untersuchungen diesem Punkte doch noch einmal sein ganzes Interesse zu. Bei Behandlung der Frage nach dem Seelenwesen im Menschen (im dreizehnten Versuch) setzt er sich eingehend mit den verschiedenen Hypothesen über den Sitz der Vorstellungen auseinander und hält auch mit seiner eigenen Überzeugung trotz des deutlichen Bewuſstsein ihres hypothetischen Charakters nicht zurück.

Sein Lösungsversuch dieses Problems steht natürlich in innigem Zusammenhange mit der Auffassung, die er vom Wesen der Seele überhaupt und ihrer Beziehung zum Leibe hat. Bei Beantwortung dieser Frage steht er in der Mitte zwischen Materialismus und Spiritualismus, indem er annimmt, „daſs in dem menschlichen Seelenwesen, auſser dem körperlichen Organ, ein einfaches unkörperliches Wesen, eine wahre substantielle Einheit vorhanden sey, welche eigentlich, das fühlende, denkende und wollende Ding ist".[2]) Die Seelennatur des Menschen besteht also aus dem Gehirn und dem unkörperlichen Ich; jeder beobachtbare psychische Vorgang ergibt sich aus der Tätigkeit

---

[1]) Ph. V. I, S. 19. [2]) Ph. V. II, S. 210.

dieser beiden Faktoren.[1]) Von diesem Standpunkte aus wird die Antwort verständlich, die Tetens auf die Frage gibt, ob die von unsern Modifikationen zurückbleibenden Spuren im Gehirn oder in der Seele ihren Sitz haben. Er faſst das Resultat seiner Überlegungen in folgenden Worten zusammen: „Sowol in der Seele selbst, als in dem Gehirn oder dem innern Organ der Seele, bleiben Spuren zurück, teils von den Impressionen, die wir von auſsen erhalten, teils auch von den übrigen Modifikationen, die durch innere Ursachen hervorgebracht werden, und die wir vermittelst des Selbstgefühls erkennen.“ [2]) Die Gehirnveränderungen bezeichnet er nach traditionellem Sprachgebrauch als „materielle Ideen“,[3]) betont aber, daſs wir von ihrer wahren Natur so gut wie nichts wissen.[4]) Ihnen entsprechen in der Seele die „intellektuellen Vorstellungen“. Gehirn und Seele stehen wegen ihrer innigen Vereinigung in ununterbrochener Wirkung und Rückwirkung aufeinander, sodaſs die materiellen Ideen bei ihrem jedesmaligen Auftreten die ihnen entsprechenden intellektuellen Vorstellungen hervorrufen und umgekehrt.[5])

Die zweite wesentliche Beschaffenheit der Vorstellungen sieht Tetens in ihrer Analogie mit den Veränderungen der Seele, aus welchen sie zurückgeblieben sind, die sie geschickt macht „Zeichen und Bilder“ von diesen zu sein. Die Beziehung der Vorstellungen auf ihre vorhergegangenen Modifikationen ist die allgemeine Analogie zwischen Wirkungen und Ursachen. Freilich sind Ursache und Wirkung gänzlich ungleichartige und einander unvergleichbare Dinge, und eine solche Analogie enthält nichts als eine „Identität in den Beziehungen“; sie bedeutet nur „Einerleyheit in den Verhältnissen der Beschaffenheiten, nicht die Ähnlichkeit der absoluten Beschaffenheiten selbst“.[6]) Die Veränderungen der Seele haben nun ihrerseits wieder ihre Ursachen, sei es in äuſseren Dingen oder anderen vorhergegangenen Zuständen. Darum besteht also zwischen ihnen und den sie hervorrufenden Ursachen dasselbe analoge Verhältnis, das wir oben zwischen den

---

[1]) Ph. V. II, S. 303.
[2]) Ph. V. II, S. 296.
[3]) Ph. V. II, S. 160.
[4]) Ph. V. II, S. 166.
[5]) Ph. V. II, S. 297.
[6]) Ph. V. I, S. 20 und 75.

Modifikationen und den von ihnen hinterlassenen Spuren beobachteten, sodafs die Vorstellungen mittelbar auch Abbildungen und Zeichnungen von den Ursachen solcher Veränderungen abgeben, von welchen Spuren in uns hinterlassen sind.[1]) Als Zeichen und Bilder von anderen Dingen aber weisen sie über sich selbst auf andere von ihnen unterschiedene Gegenstände hinaus.[2]) Sie lassen uns durch sich und in sich andere Objekte erblicken.[3]) „Wir sehen in den Vorstellungen ihre Objekte, in den Ideen ihre Ideate, in dem Bilde von dem Monde den Mond, und in der Vorstellung von einer ehemaligen Hoffnung den derzeitigen und jetzt abwesenden Zustand des Gemüths.“ [4]) In dieser Beschaffenheit der Vorstellungen liegt auch unser natürlicher Hang begründet, zu glauben, dafs wir es nicht mit Bildern und Vorstellungen von Sachen zu tun haben, wenn wir an diese denken, sondern dafs es die Sachen selbst sind, mit denen wir uns beschäftigen.[5])

Tetens fafst also das Vorstellen als eine bedingte geistige Tätigkeit, der etwas vorhergeht und zugrunde liegt, was selbst nicht Vorstellung ist und deshalb als eine ursprünglichere Tätigkeit der Seele gefafst werden mufs. Diesen dem Vorstellen vorhergehenden Vorgang, das Fühlen der durch äufsere Gegenstände oder innere Zustände und Aktionen hervorgerufenen Modifikationen der Seele nennt Tetens „Empfindung“.[6]) In

---

[1]) Ph. V. I, S. 21.
[2]) Ph. V. I, S. 22.
[3]) Ph. V. I, S. 22.
[4]) Ph. V. I, S. 76.
[5]) Ph. V. I, S. 22.

[6]) Ph. V. I, S. 32, 40. Statt des Ausdrucks „Empfindung“ bedient sich Tetens auch des Terminus „Gefühl“ oder „Fühlen“. Nur geht „das Gefühl“ oder „das Fühlen“ mehr auf die Aktion des Empfindens als auf dessen Inhalt. „Gefühle“ sind solche Empfindungen, bei denen blofs eine Veränderung in uns oder ein Eindruck auf uns gefühlt wird, ohne dafs wir das Objekt durch diesen Eindruck erkennen, welches solchen bewirkt hat. Empfinden hingegen zeigt auf einen Gegenstand als seine Ursache hin. Tetens verwendet also das Wort „Gefühl“ in einem Sinne, der uns nicht mehr geläufig ist. Er bezeichnet damit, wie oben deutlich geworden ist, den ersten Grad psychischen Geschehens; er hält es für wahrscheinlich, dafs allen Seelenvermögen das Gefühl zugrunde liegt; es ist „vor unserer Kenntnis das erste und ursprüngliche Vermögen, das die Seele von andern Kräften unterscheidet. Lafs also dies für einen Urcharakter angenommen werden, so wird die Grundkraft der Seele eine Kraft sein, welche fühlet“ (Ph. V. I, S. 378). Wir verstehen heute zumeist unter Gefühlen diejenigen

diesem Sinne gehören die Empfindungen nicht zu den Vorstellungen, wenngleich alle Vorstellungen aus Empfindungen entstanden sind.

„Empfindungen“ sind also nach Tetens „gefühlte Veränderungen“.[1]) Mit Nachdruck betont Tetens, daſs alle unsere Vorstellungen, auch diejenigen, welche wir von abwesenden, von vergangenen oder zukünftigen Dingen haben, aus Empfindungen hervorgegangen sind. Sie lassen sich nach Art der Empfindungen, die ihnen zugrunde liegen, in zwei Klassen teilen: 1. in solche, die aus äuſseren, z. B. aus Gesichtsempfindungen, 2. in solche, die aus inneren Empfindungen, etwa den Gefühls- oder Willensvorgängen, entstanden sind; letztere nennt er Vorstellungen des innern Sinnes.[2])

Zu den aus äuſseren Empfindungen entstandenen Vorstellungen gehören in erster Linie die Gesichtsvorstellungen, d. h. die Vorstellungen aus den Gesichtsempfindungen. Ihnen räumt Tetens unter den Vorstellungen der äuſseren Sinne eine bevorzugte Stelle ein, weil sie uns am meisten bekannt und es zuerst geworden sind. „Sie haben uns auf die Bahn gebracht, auf der wir auch die übrigen Arten von Vorstellungen kennen gelernt. Gehn wir auf sie zurück, und bemerken es da deutlich, wie die ersten Empfindungsvorstellungen während der Empfindung, und nachher die Einbildungen aus ihnen entstehen, so haben wir ein Ideal für die Untersuchung bey den übrigen.“[3]) Zu den Vorzügen des Gesichts gehört vor allem, daſs die Nachempfindungen dieses Sinnes längere Zeit in uns bestehen als die des Gehörs oder des Gefühls; sie dauern auch dann noch fort, wenn die Einwirkungen der äuſseren Ursachen schon aufgehört haben.[4]) Die Gesichtsvorstellungen haben

---

seelischen Erlebnisse, die in ihrem Charakter wesentlich durch ein Moment der Lust oder Unlust bestimmt sind. Was wir als Gefühle bezeichnen, nennt Tetens „Empfindnisse“. Es ist also höchst unwahrscheinlich, daſs Kant in der Wahl des Ausdrucks „Gefühl“ für die emotionellen Seelenfunktionen von Tetens beeinfluſst worden ist. Die Kantischen „Gefühle“ entsprechen dem Sulzerschen Begriff der „Empfindungen“, dem Tetensschen der „Empfindnisse“. In der Bevorzugung des Terminus „Gefühl“ für die emotionellen Vorgänge wird Kant wohl selbständig verfahren sein.

[1]) Ph. V. I, S. 166. [2]) Ph. V. I, S. 30.
[3]) Ph. V. I, S. 29. [4]) Ph. V. I, S. 41.

weiter den Vorzug, daſs sie leichter und mit einer gröſseren Deutlichkeit reproduziert werden können als die übrigen. Indessen sind diese Vorzüge nur graduell. Ihrem Wesen nach haben die übrigen Vorstellungen dieselbe Natur wie die Gesichtsvorstellungen; nur so vollkommene, so auseinandergesetzte, so leicht reproducible und dahero so allgemeinbrauchbare Vorstellungen sind sie nicht."

Die „Vorstellungen des innern Sinnes" lassen sich wiederum in zwei Gruppen zerlegen. Zu ihnen gehören 1. die Vorstellungen, die unsere „inneren Seelenzustände", die von Lust und Unlust begleiteten „Gemüthszustände", zum Inhalt haben; 2. die Vorstellungen, die wir von den „Selbstbestimmungen unserer Kraft", von der Tätigkeit unserer erkennenden Kraft sowohl wie unserer Willensäuſserungen, haben.[1]

Als die ersten ursprünglichen Vorstellungen bezeichnet Tetens die „Empfindungsvorstellungen". Er versteht darunter die Bilder oder Vorstellungen, wie man sie aus der Empfindung der Sachen erlangt, die die Sachen so darstellen, wie sie empfunden werden. „Die ersten Empfindungsvorstellungen, die während der Empfindung in uns entstehen, und erhalten werden, sind die Nachempfindungen, sie sind das, was von den Philosophen Empfindungen genannt wird, wenn man Empfindungen zu den Vorstellungen hinrechnet."[2] An anderer Stelle wird die Nachempfindung auch als „Perception"[3] bezeichnet.

Tetens bestimmt den Begriff der Nachempfindung physiologisch, indem er ihn auf die Dauer der Nachwirkung des Reizes bezieht. Die durch irgend welche sinnlichen Eindrücke in uns hervorgerufenen Modifikationen dauern ein gewisses Zeitmoment fort, auch wenn die äuſsere Ursache zu wirken aufgehört hat.[4] Tetens hat über die Dauer dieser Nachempfindungen, z. B. über die Zeitdauer der Gesichtsbilder, über das Abklingen akustischer Wahrnehmungen, ja sogar über die Nachempfindungen des Getasts experimentelle Versuche angestellt. Auch die Empfindungen des inneren Sinnes besitzen die oben erwähnte Eigenschaft. Wir haben „Empfindungsvorstellungen von den einzelnen Tätigkeiten unseres Denkens,

---

[1]) Ph. V. I, S. 30.
[2]) Ph. V. I, S. 23, 32.
[3]) Ph. V. I, S. 167.
[4]) Ph. V. I, S. 32, 33.

in eben dem Verstande, wie wir solche von den körperlichen Gegenständen haben, die auf unsere äufseren Sinnenglieder wirken. Hier befindet sich das selbsttätige Prinzip des Denkens, von dem die Seele modificiert wird, in der Seele selbst; bei den äufsern Empfindungen kommt die Modifikation von einer äufsern Ursache. In beiden Fällen aber wird die neue Veränderung aufgenommen, gefühlt und empfunden, in beiden besteht sie, und dauert einen Augenblick in uns fort, und mufs wenigstens alsdann fortdauern, wenn sie bemerkbar sein soll. Diefs macht eine Nachempfindung, oder die erste Empfindungsvorstellung aus." [1])

Die Empfindungsvorstellungen sind also die ersten ursprünglichen Vorstellungen. Mögen nun auch manche von ihnen sich allmählich dem Bewufstsein entziehen oder gar soweit aus der Seele verlieren, dafs sie durch ihre Eigenmacht aus ihr selbst nicht wieder erneuert werden können, sondern von neuem aus eben solchen Zuständen erneuert werden müssen, woraus sie ursprünglich entstanden sind, so ist doch soviel offenbar, „dafs eine grofse Menge von ihnen zwar verdunkelt oder eingewickelt, aber auch durch die Eigenmacht der Seele wieder hervorgezogen, und beobachtbar gemacht werden kann". [2]) „Daher schreiben wir der Seele, nicht nur ein Vermögen, Vorstellungen in sich aufzunehmen (facultas percipiendi), eine Fassungskraft, zu, sondern auch ein Vermögen, sie wieder hervorzuziehen, eine Wiedervorstellungskraft, die man gewöhnlich die Phantasie oder die Einbildungskraft nennt." [3])

Die wieder hervorgezogenen ersten Empfindungsvorstellungen heifsen „Phantasmata" oder „Einbildungen". Man kann sie auch „Wiedervorstellungen" nennen, indessen findet Tetens es geraten, diesen Terminus auf alle Arten von wiederhervorgebrachten Vorstellungen, also auch auf Empfindungen auszudehnen. [4])

Die ursprünglichen Vorstellungen liefern die Materie zu allen übrigen, d. h. zu allen „abgeleiteten" Vorstellungen. Ihre Verarbeitung, Zerlegung, Vermischung, Zusammensetzung fällt

---

[1]) Ph. V. I, S. 50.
[2]) Ph. V. I, S. 24.
[3]) ibid.
[4]) Ph. V. I, S. 37/38.

dem „Dichtungsvermögen“ [1]) zu, das Tetens ebenfalls zu den vorstellenden Tätigkeiten der Seele hinzurechnet. „Die Vorstellungskraft ist also ein Hauptast, der in die schon erwähnten verschiedenen Vermögen, Vorstellungen anzunehmen, sie wieder hervorzuziehen, und sie umzubilden, das ist, in das Perceptionsvermögen, in die Einbildungskraft, und in das bildende Dichtungsvermögen als in so viele Zweige ausschiefset.“ [2])

Den schon Kant geläufigen Terminus „Wahrnehmung“ finden wir bei Tetens noch nicht. Er bedient sich statt dessen der Ausdrücke „Gewahrnehmen“ und „Gewahrwerden“, verbindet aber mit ihnen einen Begriff, den wir in dieser Bestimmtheit nicht mehr besitzen. Das Gewahrnehmen ist nach ihm „ein Auskennen einer Sache vor andern“: [3]) Es tritt dann ein, „wenn die Seele gleichsam zu sich selbst innerlich sagt und wo dieser Aktus lebhaft wird, ihn wirklich so ausdrückt: Siehe; wenn sie nemlich einen Gegenstand nun als einen besonderen fasset, ihn auskennet unter anderen, ihn unterscheidet“. [4]) Darin liegt schon, wie er auch ausdrücklich erklärt, dafs Gewahrnehmen und Denken zusammengehören. „Das Gewahrnehmen ist nur eine Art und zwar die einfachste von den Äufserungen der Denkkraft.“

Bei der Analyse des Gewahrnehmungsprozesses unterscheidet Tetens zwei Momente:

1. Durch Aktionen des Gefühls und der Vorstellungskraft wird die Vorstellung einer Sache bearbeitet, bis sie abgesondert und hervorstechend vor mir steht. Die gewahrgenommene Vorstellung wird andern gegenübergestellt, auf andere bezogen. [5])

2. Wenn die Vorstellung durch diese Bearbeitungen und Beziehungen die gehörige Stärke und Stellung, die objektivische Klarheit empfangen hat, so erfolgt der Gedanke selbst, das eigentliche Gewahrnehmen, der Beziehungsgedanke. [6])

„Das Gewahrnehmen ist also aufgelöst in diese zwei Aktus, in das vorzügliche Darstellen (die Sonderung) und in das Denken der Besonderheit, das Unterscheiden, das Auskennen.“ [7])

---

[1]) Ph. V. I, S. 24.
[2]) Ph. V. I, S. 26.
[3]) Ph. V. I, S. 353.
[4]) Ph. V. I, S. 262.
[5]) Ph. V. I, S. 348.
[6]) Ph. V. I, S. 349.
[7]) Ph. V. I, S. 351.

„Der letztere dieser beiden Aktus, wodurch die subjektivische Relation oder der Gedanke mit der vorzüglich abstechenden und abgesonderten Vorstellung verbunden wird, ... machet den eigentlichen Aktus des Gewahrnehmens aus, und in diesem besteht hier das Wesentliche des Denkens." [1])

Das Gewahrnehmen ist also weder ein Empfinden noch ein Vorstellen, wenngleich es dadurch bedingt wird. Es ist zwar nicht möglich ohne eine vorhergehende Empfindung und Vorstellung, kann aber nicht als eine bloſse Steigerung des Empfindens und Vorstellens angesehen, sondern muſs als ein Akt des Denkens vom Fühlen und Vorstellen unterschieden werden; demnach gehört es zu dem dritten Zweige unserer Erkenntniskraft, die sich in die drei Grundtätigkeiten des Empfindens, des Vorstellens und des Denkens gliedert.[2])

Synonym mit den Begriffen „Gewahrnehmen" oder „Gewahrwerden" verwendet Tetens die Ausdrücke „Apperzeption" und „Bewuſstseyn". „Das Bewuſstseyn drückt einen fortdauernden Zustand aus, in welchem man einen Gegenstand oder dessen Vorstellung unterscheidend fühlt, und sich selbst dazu." [3]) Demnach schlieſst das Bewuſstsein gleichzeitig Selbstbewuſstsein ein. „Das Bewuſstseyn ist von einer Seite ein Gefühl, aber ein klares Gefühl, klare Empfindung, ein Gefühl, mit dem ein Unterscheiden der gefühlten Sache und Seiner selbst verbunden ist. Gefühl und Gewahrnehmung sind die beiden Bestandteile des Bewuſstseyns." [4])

Die Reflexion oder das Bewuſstsein verbindet sich nicht mit der Empfindung, sondern fällt in das Moment der Nachempfindung. Solange wir noch damit beschäftigt sind, die Modifikationen aufzunehmen und zu fühlen, tritt das Bewuſstsein noch nicht auf. Erst in dem Moment, wo die Nachempfindung einsetzt, verbindet sich die Überlegung mit dieser Empfindungsvorstellung; es tritt uns das Bewuſstsein auf, das uns diese Vorstellung als von andern und gleichzeitig von unserem eigenen Ich verschieden erkennen läſst.[5])

---

[1]) Ph. V. I, S. 349.
[2]) Ph. V. I, S. 298.
[3]) Ph. V. I, S. 262.
[4]) Ph. V. I, S. 263.
[5]) Ph. V. I, S. 33, 303, 304.



Tetens macht einen wesentlichen Unterschied zwischen „Vorstellungen" und „Ideen". Letztere bedeuten bei ihm nichts anderes als „Begriffe". Sie fallen als solche in das Gebiet des Denkens. „Die allgemeinen sinnlichen Vorstellungen sind noch nicht allgemeine Ideen, noch keine Begriffe der Denkkraft und des Verstandes. Aber sie sind die Materie und der Stoff dazu".[1] „Aus den Vorstellungen werden Ideen und Gedanken. Für sich sind sie diefs nicht. Das Bild von dem Mond ist nur die Materie zu der Idee von dem Mond. Es fehlet ihm noch die Form: die Idee enthält aufser der Vorstellung ein Bewufstseyn, ein Gewahrnehmen und Unterscheiden, und setzet Vergleichungen voraus, und Urtheile, sobald wir sie als eine Idee von einem gewissen Gegenstand ansehen. Diese letzteren sind Wirkungen des Gefühls und der Denkkraft, die zum wenigsten in Gedanken, von der Vorstellung abgesondert werden können, wenn sie gleich in der Natur innig mit ihnen verbunden sind".[2] „Die Idee ist eine Vorstellung mit Bewufstseyn, ein Bild, das von andern Bildern unterschieden wird. In einer engeren Bedeutung ist es ein von uns zu einem Zeichen eines Gegenstandes gemachtes Bild."[3]

Alle Ideen und Begriffe entstehen aus Vorstellungen, also letztlich aus Empfindungen. Ohne Empfindungen gibt es keine Vorstellungen, ohne Vorstellungen keine Ideen. „Empfindungen, oder eigentlich Empfindungsvorstellungen sind daher der letzte Stoff aller Gedanken, und aller Kenntnisse; aber sie sind auch nichts mehr als der Stoff oder die Materie dazu. Die Form der Gedanken, und der Kenntnisse ist ein Werk der denkenden Kraft."[4]

In dieser Hinsicht bilden auch die von Tetens sogenannten „Verhältnisideen" oder „Verhältnisbegriffe", die nicht das Absolute in den Dingen, sondern ihre Beziehungen und Verhältnisse vorstellen, keine Ausnahme. Auch sie gehen schliefslich auf Empfindungsvorstellungen zurück. In diesem Falle ist der Gegenstand der Idee nicht eine Wirkung unserer vorstellenden Kraft, sondern unserer Denkkraft. „Der innere Aktus der Denkkraft gibt hier die innere Empfindung her, aus welcher

[1]) Ph. V. I, S. 135.
[2]) Ph. V. I, S. 26, 27.
[3]) Ph. V. I, S. 96.
[4]) Ph. V. I, S. 336.

die Vorstellung gemacht wird, welche letztere von einem nachfolgenden Aktus der Denkkraft gewahrgenommen und unterschieden wird, und dann die Idee ausmachet, dessen Objekt dasjenige in den Gegenständen ist, was wir Verhältnisse nennen, und ihnen beylegen." [1]) „Der Aktus des Denkens und des Urtheilens mufs in seinen unmittelbaren, leidentlichen, eine Weile dauernden Wirkungen gefühlt und empfunden werden, und diese gefühlte Modifikation hat ihre Nachempfindung, und hinterläfst ihre reproducible Spur. Da ist die Vorstellung, und also der Stoff zu der Idee von dem Gedanken, der abgesondert, gewahrgenommen und unterschieden, eine Idee von dem Verhältnisgedanken, und also ein Verhältnisbegriff wird." [2]) „Alle Ideen und Begriffe sind also ohne Ausnahme bearbeitete Empfindungsvorstellungen, wie die Vorstellungen bearbeitete Empfindungen sind." [3])

Fassen wir die Ergebnisse dieses Kapitals zusammen: Tetens zuerst versteht in Übereinstimmung mit einer auch heute noch von manchen Psychologen befolgten Namengebung unter Vorstellungen die Erinnerungsbilder, indem er die Vorstellungen auf die von den Veränderungen in der Seele zurückgebliebenen Spuren einschränkt. Sie gehen hervor aus Empfindungen, die als unmittelbare Gefühle der in uns durch äufsere oder innere Ursachen hervorgerufenen Modifikationen nicht zu den Vorstellungen gerechnet werden. Vom Vorstellen wird ferner das „Gewahrnehmen" („Apperzeption", „Bewufstseyn") getrennt, womit Tetens das Erfassen eines Gegenstandes als eines besonderen von einem anderen unterschiedenen, also einen Akt des Denkens bezeichnet. Während bisher Vorstellungen und Ideen in gleichem Sinne gebraucht wurden, macht Tetens zwischen ihnen einen Unterschied. Ideen bedeuten bei ihm nichts anderes als Begriffe, die als bearbeitete Vorstellungen in das Gebiet des Denkens, des Verstandes fallen.

---

[1]) Ph. V. I, S. 337. [2]) Ph. V. I, S. 339.
[3]) Ph. V. I, S. 340.

Sechstes Kapitel.

Der Vorstellungsbegriff in Kants Kritizismus.

Literaturangabe.

Kants Werke werden, soweit dies bis jetzt möglich ist, nach der Ausgabe der Berliner Akademie (abgekürzt: Ak. I, II usw.) zitiert. Die dort nicht erschienen Schriften werden nach der Hartensteinschen Ausgabe vom Jahre 1867/8 (H.) angeführt. Für die Kritik der reinen Vernunft ist die Originalpaginierung vorgezogen; die erste Auflage ist als A, die zweite als B bezeichnet.

Ferner kommen für unsere Zwecke in Betracht die von B. Erdmann herausgegebenen Reflexionen, weiterhin die von Pölitz herausgegebenen Nachschriften nach Vorlesungen über die Metaphysik sowie die von R. Reicke gesammelten „Losen Blätter aus Kants Nachlaſs". Kants „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" wird ergänzt durch den Abdruck einer Nachschrift von Vorlesungen etwa aus der ersten Hälfte der achtziger Jahre: „J. Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie", nach handschriftlichen Vorlesungen herausgegeben von F. Ch. Starke (1831).

Folgende Arbeiten seien noch angeführt, weil sie in unmittelbarer Beziehung zu unserem Thema stehen: J. B. Meyer, Kants Psychologie (1870); A. Apitzsch, die psychologischen Voraussetzungen der Erkenntniskritik Kants (1897); A. Hegler, die Psychologie in Kants Ethik (1891).

Von der übrigen umfangreichen Literatur über Kant sind diejenigen Werke, aus denen unmittelbar geschöpft ist, unter dem Text genannt.

Von Leibniz bis Tetens läſst sich eine allmähliche Entwicklung von der rein metaphysischen zur rein psychologischen Deutung und Verwertung des Vorstellungsbegriffs beobachten; nur bei Meier und Lambert kommen auch logische und erkenntnistheoretische Motive hinzu. Bei Kant tritt der seiner ganzen Denkrichtung fernliegende psychologische Gesichtspunkt durchaus in den Hintergrund. Bei seiner gänzlichen Ablehnung

der rationalen und bei seiner geringschätzigen Wertung der empirischen Psychologie als Wissenschaft wird es darum nicht verwunderlich sein, wenn wir bei diesem gröfsten Denker des achtzehnten Jahrhunderts keine ausgebildete psychologische Theorie der Vorstellungen finden. Ziel und Methode der Kantischen Philosophie sind nicht psychologisch, sondern erkenntnistheoretisch. So werden auch wir bei unserer Untersuchung vor allem die erkenntnistheoretische Bedeutung der Vorstellungen zu untersuchen haben. Freilich ohne psychologische Voraussetzungen und ohne psychologische Terminologie ist keine Philosophie möglich. Kant will aber mit seinen psychologischen Erörterungen nichts erklären, sondern nur beschreiben; er will die psychischen Erscheinungen nicht nach ihrer Entstehung untersuchen, sondern nur nach ihrem Wert für die Erkenntnis forschen; daher kommt es, dafs wir keine ausgeführten psychologischen Theorien bei ihm vorfinden.

In seinen psychologischen Grundanschauungen ist Kant in erster Linie von der Wolffischen Schule abhängig; dies trifft vor allem für die ohne Kritik adoptierte Vermögenstheorie zu. Während aber Wolff und die meisten seiner Schüler zwar mehrere Vermögen, Fähigkeiten (facultates) der Seele, dagegen nur eine einzige Grundkraft (vis) derselben, nämlich die vis repraesentativa universi angenommen hatten, lehnt Kant — hierin mit Tetens übereinstimmend — diesen Unterschied von Kraft und Vermögen ab. Den Versuch einer Zurückführung der drei Vermögen auf eine einheitliche Grundkraft hat er verschiedentlich als aussichtslos zurückgewiesen.[1]) Wenn er also bisweilen den Begriff der „Seele“ dazu benutzt, um das lebendige Zusammenwirken der einzelnen Seelenvermögen darzustellen, so will er mit diesem Ausdruck doch keineswegs den realen Seinsgrund der einzelnen Seelenkräfte bezeichnen, sondern nur das einheitliche Vermögen aller psychischen Vorgänge. Deswegen zieht er auch dem Begriff der „Seele“, der leicht metaphysische Ansprüche erweckt, einen anderen vor: den Begriff des „Gemüths“. Er sagt daher auch statt „Seelenvermögen“[2]) lieber „Vermögen des Gemüths“ oder „Gemüthskräfte“.[3])

---

[1]) Ak. V, S. 177; H. VI, S. 379, IV, S. 492.

[2]) V, S. 177, 196. [3]) V, S. 219; H. VI, S. 379, 403, 403.

Der seit alters üblichen Zweiteilung der Seelentätigkeiten in Erkennen und Begehren hatte, wie wir gesehen haben, schon Tetens die Dreiteilung „Denken, Fühlen, Wollen" entgegengesetzt. In welchem Sinne er den Begriff „Gefühl" faſst, haben wir in dem Abschnitt über Tetens dargelegt. Kant schlieſst sich dieser Dreiteilung an, faſst aber den Terminus Gefühl in dem jetzt geläufigen Sinne der lust- oder unlustbetonten geistigen Erlebnisse, die, wie wir gesehen haben, zuerst durch Sulzer und Mendelssohn eine selbständige Stellung neben den Vorstellungen erhalten hatten. In der vorkritischen Zeit hat Kant hier und da nur zwei ursprüngliche Fähigkeiten der Seele, Erkennen und Empfinden, unterschieden;[1] in der kritischen Periode aber steht die Dreiteilung unbedingt fest und hat seitdem das Vorbild für die Einteilung der geistigen Vorgänge abgegeben. Dementsprechend finden wir am Ende der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft folgendes Schema[2]:

Gesamte Vermögen des Gemüths
Erkenntnisvermögen
Gefühl der Lust und Unlust
Begehrungsvermögen.

Diese drei Vermögen stehen aber nicht völlig gleichwertig nebeneinander. Unter der Nachwirkung der Wolffischen Psychologie bleibt das Erkenntnisvermögen die Grundlage alles Seelenlebens, der feste Ausgangspunkt bei der Betrachtung alles psychischen Geschehens. Kant sucht die einzelnen Seelenvermögen gegeneinander abzugrenzen durch Vergleichung der auf die drei Gebiete des Denkens, Fühlens und Begehrens sich beziehenden Vorstellungen. Im Erkenntnisvermögen werden Vorstellungen auf das Objekt und die Einheit des Bewuſstseins bezogen; im Begehrungsvermögen werden Vorstellungen als Ursachen der Wirklichkeit des Gegenstandes betrachtet, auf welchen sie sich richten; die Eigentümlichkeit des Gefühls wird in der Beziehung der Vorstellungen auf das Subjekt gefunden.

Trotz der Dreiteilung der seelischen Erscheinungen werden also die Vorstellungen zur Definition aller geistigen Vorgänge

---

[1]) Erdmann, Reflexionen I, S. 65.
[2]) Ak. V, S. 198, 177; H. VI, S. 379, 402.

herbeigezogen. Für die Auffassung des Begehrungsvermögens ist bezeichnend, daſs die Vorstellungen als die Ursache der Wirklichkeit ihrer Gegenstände betrachtet werden. Dadurch ist nicht gesagt, wie sich subjektiv diese Vorstellungen von den rein theoretischen unterscheiden; wir müssen uns fragen, wie denn den Vorstellungen eine solche Kraft innewohnen soll. In der Herbeiziehung des objektiven Verhältnisses der Kausalität wirkt wohl Wolffs Auffassung nach, bei dem durchweg das Begehren auf die vorstellende Kraft zurückgeführt wird.

Wir müssen uns jedoch vor dem Miſsverständnisse hüten, als ob Kant das Begehren selbst als eine Art des Vorstellens aufgefaſst hätte. In diesen Irrtum ist Cohen verfallen, wenn er sagt: „Kant bezeichnet das Begehren als eine besondere Art des Vorstellens“.[1]) Kant will aber keineswegs das Begehren in einer besonderen Art des Vorstellens aufgehen lassen. Das Begehren ist zwar mit dem Vorstellen verbunden, „jede Begierde setzt eine Vorstellung des Begehrten voraus; diese Vorstellung ist eine Vorhersehung des Künftigen“, aber die Eigentümlichkeit des Begehrens läſst sich nicht aus dem Vorstellen entwickeln. Das Begehren ist auch im Sinne Kants als psychologisches Grundvermögen festzuhalten. Das sagt Kant ausdrücklich: „Verstand und Wille sind bei uns Grundkräfte, davon der letztere, sofern er durch den ersteren bestimmt wird, ein Vermögen ist, etwas gemäſs einer Idee, die Zweck genannt wird, hervorzubringen“.[2]) Auch die Gefühle werden, obwohl sie nicht als völlig ebenbürtig neben den beiden anderen Seelenvermögen erscheinen, dennoch als selbständige psychische Erlebnisse angesehen. Die Vorstellungen bleiben beschränkt auf das Gebiet des Erkenntnisvermögens.

Fragen wir nach der eigentümlichen Natur der Vorstellungen, so erhalten wir in der Logik die Antwort, daſs wir ihr innerstes Wesen nicht zu erklären vermögen, „denn man müſste, was Vorstellung sei? doch immer wieder durch eine andere Vorstellung erklären“.[3]) Wir können von den Vorstellungen nur behaupten, daſs sie „innre Bestimmungen unseres Gemüths in diesem oder jenem Zeitverhältnisse“ sind. Dieser

---

[1]) H. Cohen, Kants Begründung der Ethik, 2. Aufl. S. 315.
[2]) H. IV, S. 493. [3]) H. VIII, S. 34.

inneren Modifikationen „können wir uns auch bewufst werden".[1]) Eine „Vorstellung mit Bewufstsein" nennt Kant in traditioneller Weise „perceptio",[2]) ohne freilich weiterhin von diesem Begriff Gebrauch zu machen. Aber in der Sonderung der „Vorstellung mit Bewufstsein (perceptio)" von der Gattung „Vorstellung überhaupt (repraesentatio)" liegt es schon, dafs Kant auch Vorstellungen ohne Bewufstsein annehmen mufs; und in der Tat redet er unbedenklich von „Vorstellungen, die wir haben, ohne ihrer bewufst zu sein".[3]) Er empfindet es selbst als kühn, von unbewufsten Vorstellungen zu reden: „Vorstellungen zu haben und sich ihrer doch nicht bewufst zu sein, darin scheint ein Widerspruch zu liegen; denn wie können wir wissen, dafs wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewufst sind?"[4]) Aus diesem Grunde verwarf bekanntlich Locke das Dasein solcher Art Vorstellungen. Aber wie wir nach dem Vorgange von Leibniz in seinem Begriff der petites perceptions schon bei Wolff, deutlicher noch bei Meier den Ausdruck „Vorstellung" auch auf unbewufste seelische Vorgänge angewandt fanden, so steht auch Kant nicht an, von unbewufsten Vorstellungen zu reden; und zwar bedient er sich desselben Arguments wie Wolff, nämlich eines Schlusses von Bewufstem auf vorher Unbewufstes, um sich des Daseins unbewufster Vorstellungen zu vergewissern; „wir können uns doch mittelbar bewufst sein, eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewufst sind".[5]) Diese Gruppe von Vorstellungen bezeichnet Kant nach dem Vorgange der Leibniz-Wolffischen Philosophie als „dunkle Vorstellungen". Dafs Kant unter dunklen oder unbewufsten Vorstellungen nicht etwa Vorstellungen ohne jedes Wissen, Vorstellungen, deren Inhalt kein Gewufstes ist, versteht, hat schon Thiele[6]) auseinandergesetzt und braucht deswegen hier nicht wiederholt zu werden. Wenn Kant auch in der Verwendung des Wortes „Bewufstsein" nicht immer konsequent ist, so bedeutet doch nach der korrekten Fassung dieses Begriffs „das Bewufstsein eine Vorstellung, dafs

[1]) Kr. d. r. V. B, S. 242. [2]) Kr. d. r. V. B, S. 376.
[3]) Anthrop., Überschrift zu § 5. [4]) Anthrop. § 5.
[5]) Anthrop. § 5. Vgl. Starke, Kants Menschenkunde, S. 18/19.
[6]) G. Thiele, Kants intellektuelle Anschauung als Grundbegriff seines Kritizismus (1876), S. 54 ff.

eine andere Vorstellung in uns ist".[1]) So geht auch aus der Unterscheidung dunkler und klarer Vorstellungen deutlich hervor, dafs er unter Bewufstsein nicht einen Wissensinhalt überhaupt, sondern ein Wissen des Wissens versteht; deswegen gibt er zu, dafs „ein gewisser Grad des Bewufstseins ... in manchen dunklen Vorstellungen anzutreffen" sei, der aber nicht hinreicht, „das Bewufstsein des Unterschiedes derselben" zu ermöglichen. Wir schliefsen uns also der Ansicht Thieles[2]) an, dafs Kant nicht „Vorstellungen ohne jedes Wissen", sondern nur „bewufstlose Vorstellungen" für möglich hält.

Als Beispiele dunkler Vorstellungen, deren Eigentümlichkeit also darin besteht, dafs wir sie von andern nicht zu unterscheiden vermögen, wählt er solche, die wir nur mit Hilfe optischer Apparate, etwa des Teleskops oder Mikroskops verdeutlichen können; „denn diese optischen Mittel bringen ja nicht mehr Lichtstrahlen und dadurch erzeugte Bilder in's Auge, als auch ohne jene künstliche Werkzeuge sich auf der Netzhaut gemalt haben würden, sondern breiten sie nur mehr aus, um uns ihrer bewufst zu werden".[3]) „Alles, was das Mikroskop und Teleskop noch entdecken werden, ist schon in der dunklen Vorstellung des Menschen enthalten, nur dafs die Klarheit die Vorstellungen auseinander breitet, und das Bewufstsein gröfser macht. Es ist also nicht eine Vergröfserung der Kenntnisse, deren man sich bewufst ist, sondern nur eine Deutlichmachung derselben."[4])

Nach dem Vorgange von Meier weist Kant den dunklen Vorstellungen ein unendlich weites Gebiet und darum eine beachtenswerte Bedeutung zu. Er bezeichnet „das Feld dunkler Vorstellungen" als „das gröfste im Menschen". „Dafs das Feld unserer Sinnenanschauungen und Empfindungen, deren wir uns nicht bewufst sind, ob wir gleich unbezweifelt beschliefsen können, dafs wir sie haben, d. i. dunkler Vorstellungen im Menschen (und so auch in Tieren) unermefslich sei, die klaren dagegen nur wenige Punkte derselben enthalten, die

---

[1]) H. VIII, Logik, Einleitung, S. V.
[2]) Thiele, Kants intellekt. Anschauung, S. 58.
[3]) Anthrop. § 5; vgl. Starke, Menschenkunde, S. 19.
[4]) Starke, Menschenkunde, S. 20.

dem Bewufstsein offen liegen, dafs gleichsam auf der grofsen Karte unseres Gemüths nur wenig Stellen illuminirt sind, kann uns Bewunderung über unser eigenes Wesen einflöfsen." [1]) Wir werden bei diesen Worten lebhaft erinnert an das Leibnizische Bild vom unendlichen Meer des Unbewufsten, aus dem sich das Gebiet der jeweils bewufsten geistigen Inhalte inselgleich emporhebt.

Kant schreibt den dunklen Vorstellungen nicht nur Wirklichkeit, sondern auch eine nicht zu unterschätzende Wirksamkeit zu: „Wir spielen nämlich oft mit dunklen Vorstellungen, und haben ein Interesse, beliebte oder unbeliebte Gegenstände vor der Einbildungskraft in Schatten zu stellen; öfter aber noch sind wir selber ein Spiel dunkler Vorstellungen, und unser Verstand vermag nicht, sich wider die Ungereimtheiten zu retten, in die ihn der Einflufs derselben versetzt, ob er sie gleich als Täuschungen anerkennt". [2])

Wie schon Leibniz die petites perceptions in Beziehung zu unserem Gefühls- und Willensleben gebracht hat, so untersucht auch Kant sie in pragmatischer Hinsicht, d. h. in ihrer Bedeutung für das Empfinden und Handeln des Menschen. Indessen auf die Ausführungen Kants über die Wirksamkeit dunkler Vorstellungen näher einzugehen, würde uns zu weit führen. Man lese aufser § 5 der Anthropologie vor allem seine Darlegungen in der Menschenkunde, S. 20—26.

Den dunklen Vorstellungen stellt Kant in traditioneller Weise die klaren gegenüber, d. h. solche, bei denen unser Bewufstsein „zur Unterscheidung eines Gegenstandes von andern zureicht"; [3]) „und wenn ihre Klarheit sich auch auf die Theilvorstellungen eines Ganzen derselben und ihre Verbindung erstreckt", heifsen sie deutliche Vorstellungen. Die Deutlichkeit beruht auf dem Einblick in die Zusammensetzung der Vorstellungen. Die Deutlichkeit „macht es allein, dafs eine Summe von Vorstellungen Erkenntnis wird; worin dann, weil eine jede Zusammensetzung mit Bewufstsein Einheit desselben, folglich eine Regel für uns voraussetzt, Ordnung in diesem Mannigfaltigen gedacht wird". [4])

---

[1]) Anthrop. § 5.
[2]) Anthrop. § 5.
[3]) Anthrop. § 6; vgl. Metaph., S. 135.
[4]) Anthrop. § 6.

Klare Vorstellungen, d. h. also nach den obigen Erörterungen solche, deren wir uns bewufst sind, nennt Kant auch „Gedanken“. Wir haben gesehen, dafs bereits Wolff die Ausdrücke „Vorstellungen“ und „Gedanken“ promiscue gebraucht, wobei zu bemerken ist, dafs er das Bewufstsein als ein notwendiges Merkmal der Gedanken hinstellt, während die Vorstellungen in das Gebiet des Unbewufsten hinabreichen. Ähnlich verwendet Kant die beiden Begriffe. Den Ausdruck „Vorstellungen“ wendet er unbedenklich auch auf unbewufste seelische Vorgänge an; anderseits heifst es: „Das Bewufstsein ist das Einzige, was alle Vorstellungen zu Gedanken macht“.[1])

Mögen nun die Vorstellungen unbewufst oder bewufst, dunkel oder klar sein, wir können von ihnen zunächst nur aussagen, dafs sie Modifikationen unseres Gemüts sind, also subjektive Realität besitzen. Gleichwohl ist den Vorstellungen noch eine andere Beziehung, nämlich auf Gegenstände, eigentümlich. Eine solche auf einen Gegenstand sich beziehende objektive Perzeption nennt Kant „Erkenntnis (cognitio)“, während er „eine Perception, die sich lediglich auf das Subjekt als die Modifikation seines Zustandes bezieht“, als „Empfindung“ bezeichnet.[2])

Die Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand erweist sich als ein notwendiger Gedanke, da nämlich „der Gegenstand als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, dafs unsere Erkenntnisse nicht aufs Gerathewohl oder beliebig sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt sein; weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch nothwendiger Weise in Beziehung auf diesen unter einander übereinstimmen, d. i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht“.[3]) Fragen wir also, „was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unsern Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, dafs sie nichts weiter thun, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art nothwendig zu machen, und sie einer Regel zu unterwerfen; dafs umgekehrt dadurch, dafs eine gewisse

---

[1]) Kr. d. r. V. A, S. 350.
[2]) Kr. d. r. V. A, S. 376.
[3]) Kr. d. r. V. A, S. 104/5.



Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen nothwendig ist, ihnen objective Bedeutung ertheilet wird".[1])

Das Problem, wie es denn möglich sei, daſs sich Vorstellungen auf Gegenstände beziehen können, mit anderen Worten: die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis bildet die Kernfrage der Kantischen theoretischen Philosophie. Für die Beantwortung dieser Frage, der wir hier im einzelnen nicht nachgehen können, ist die weitere Einteilung der Erkenntnisse hinsichtlich ihres Ursprungs aus dem unteren oder oberen Erkenntnisvermögen von hervorragender Bedeutung.

Diese Trennung von oberen und unteren Vermögen hat Kant ebenfalls unmittelbar von Wolff und seiner Schule übernommen. Wolff bezeichnet nach weit zurückführbarer Tradition, aber im speziellen Anschluſs an Leibnizische Wendungen als unteres Erkenntnisvermögen dasjenige, durch welches wir sinnliche, dunkle und verworrene, Vorstellungen erhalten; als oberes Vermögen hingegen dasjenige, etwas distinkt zu erkennen. Indem er diese Einteilung auf das Begehrungsvermögen überträgt, stellt er dem appetitus sensitivus, dem auf ein dunkel und verworren vorgestelltes Gut gerichteten Begehren, den appetitus rationalis gegenüber, der sich auf ein mittelst der Vernunft distinkt vorgestelltes Gut richtet. In der Namengebung der „unteren" und „oberen" Vermögen liegt also zugleich ein Werturteil ausgesprochen. Die sinnliche Erkenntnis bedeutet eine niedere Stufe gegenüber der rein geistigen, das sinnliche Begehren steht tiefer als der von der Vernunft geleitete Wille.

Kant hat diese Unterscheidung übernommen und ihr zunächst auch die in der bisherigen Psychologie übliche Deutung gegeben. Eine tiefgreifende Änderung muſste jedoch eintreten, seitdem er den Unterschied von Sinnlichkeit und Verstand als einen nicht graduellen, sondern als einen spezifischen erkannt hatte. Dadurch erfuhr das Verhältnis von oberem und unterem Erkenntnisvermögen eine durchgreifende Umgestaltung. An die Stelle des psychologischen tritt der erkenntnistheoretische Gesichtspunkt, an die Stelle zweier Erkenntnisstufen treten zwei Faktoren, die zu jeder Erkenntnis zusammenwirken müssen.

[1]) Kr. d. r. V. B, S. 242/3.

Die Sinnlichkeit definiert Kant in der Dissertation von 1770 folgendermaſsen: „Sensualitas est receptivitas subjecti, per quam possibile est, ut status ipsius repraesentationis objecti alicuius praesentia certo modo afficiatur“.[1]) Ähnlich lautet es in der Kritik der reinen Vernunft: „Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heiſst Sinnlichkeit“.[2]) Während der Charakter der Sinnlichkeit ein rein passiver ist, ist das intellektuelle oder obere Erkenntnisvermögen, das Kant auch als Verstand — das Wort im weiteren Sinne genommen — bezeichnet, durchaus aktiv, spontan. Der Verstand hat die Formung des durch die Sinnlichkeit gelieferten Materials zur Aufgabe. „Unsere Erkenntniſs entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüths, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältniſs auf jene Vorstellung (als bloſse Bestimmung des Gemüths) gedacht.“[3])

Sinnlichkeit und Verstand sind also zwei gleichwertige, unentbehrliche Mittel des Erkennens. Sie unterscheiden sich nicht logisch, durch den verschiedenen Grad von Deutlichkeit sondern transscendental, ihrem Inhalt nach, dem Beitrage nach, den eine jede zur Erkenntnis liefert. Diese neue Deutung des Verhältnisses von Sinnlichkeit und Verstand bemüht sich Kant immer wieder den Leibnizianern und Wolffianern gegenüber zu betonen.[4])

Die erkenntnistheoretische Betrachtung wird vom oberen Erkenntnisvermögen auch auf die anderen oberen Vermögen ausgedehnt. Jetzt werden die oberen Vermögen definiert als solche, die eine Autonomie enthalten,[5]) ein ihnen eigentümliches apriorisches Prinzip; in den oberen Vermögen ruht der Grund für die Gültigkeit gewisser Sätze und Begriffe. So wird nun-

---

[1]) Sect. III, § 3.
[2]) Kr. d. r. V. B, S. 33.
[3]) Kr. d. r. V. B, S. 74.
[4]) Ak. IV, S, 290. Ak. VII, S. 140 Anm. Kr. d. r. V. B, S. 60.
[5]) Ak. V, S. 196.

mehr von dem unteren Begehrungsvermögen als oberes der Wille unterschieden; bei dem ersteren ist der Bestimmungsgrund ein Gefühl der Lust, beim letzteren das Gesetz der reinen Vernunft. Auch auf das Gefühl hat Kant die Unterscheidung ausgedehnt, obwohl sie hier nie völlig zur Geltung gekommen ist. Über dem sinnlichen Gefühl der Lust und Unlust erheben sich als das obere Vermögen das interesselose Wohlgefallen am Schönen und das intellektuelle Gefühl der Achtung.

Die letzten Bemerkungen über die Zweiteilung des Gefühls- und Begehrungsvermögens haben wir nur der Vollständigkeit wegen hinzugefügt. Im übrigen können wir jetzt die Gefühle und Begierden aufser acht lassen. Dafs sie trotz ihrer Abhängigkeit von den Vorstellungen doch von diesen wesensverschieden sind, haben wir oben schon betont. Die eigentliche Domäne der Vorstellungen bildet eben das Erkenntnisvermögen.

Der Zweiteilung des Erkenntnisvermögens zufolge zerfällt das gesamte Gebiet unserer Vorstellungen in zwei Hauptgruppen: Anschauungen und Begriffe. „Reflektiren wir auf unsere Erkenntnisse in Ansehung der beiden wesentlich verschiedenen Grundvermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes, woraus sie entspringen, to treffen wir hier auf den Unterschied zwischen Anschauungen und Begriffen. Alle unsere Erkenntnisse nämlich sind, in dieser Rücksicht betrachtet, entweder Anschauungen oder Begriffe. Die ersten haben ihre Quelle in der Sinnlichkeit — dem Vermögen der Anschauungen; die letzten im Verstande — dem Vermögen der Begriffe.“ [1]) Was sind nun nach Kant Anschauungen, was sind Begriffe?

In der oben aus der Logik angeführten Stelle hiefs es, alle unsere Erkenntnisse müfsten Anschauungen oder Begriffe sein. Hier ist das Wort „Erkenntnis“, wie auch sonst häufig, in einem weiteren Sinne als Vorstellung überhaupt gefafst. Diesen Sprachgebrauch fanden wir schon bei Meier, für den „Vorstellungen und Erkenntnifs einerley sind“. Erkenntnisse im eigentlichen Sinne kommen aber nach Kant nur durch die Vereinigung von Sinnlichkeit und Verstand zuwege. In dem weiteren Sinne ist das Wort Erkenntnis auch in dem Abschnitt I

---

[1]) H. VIII, S. 36.

der Einleitung und im ersten Abschnitt der transscendentalen Ästhetik gebraucht, wo die Anschauung als eine Art der Erkenntnis hingestellt wird.[1]) Das Eigentümliche der Anschauung besteht darin, dafs sie sich unmittelbar auf Gegenstände bezieht, während das Denken, wie wir noch sehen werden, nur mittelbar auf Gegenstände geht. In diesem Sinne heifst es in der Metaphysik: „Die Anschauung ist die unmittelbare Vorstellung eines einzelnen Objekts".[2]) Die Wichtigkeit der Anschauungen beruht darauf, dafs sie das Material aller Erkenntnis liefern, dafs uns durch die Anschauung „der Gegenstand gegeben wird",[3]) dafs „alles Denken sich zuletzt auf Anschauungen beziehen" mufs, „weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann".[4])

Bevor wir aber auf die uns allein bekannte sinnliche Anschauung der Menschen näher eingehen, haben wir noch eine andere Art möglicher Anschauung zu erörtern, die „intellektuelle Anschauung". Unsere menschliche Anschauung ist eine sinnliche, d. h. sie kommt nur dadurch zustande, dafs wir durch die Dinge affiziert werden und so sinnliche Vorstellungen erhalten. Die intellektuelle Anschauung hingegen soll ohne Affektion, ohne Vermittelung der Sinne zustande kommen. Kant dachte sich dieselbe im Sinne des intellectus archetypus als absolut spontane Tätigkeit, als blofse Produktion, durch die der angeschaute Gegenstand selbst hervorgebracht wird. Die intellektuelle Anschauung richtet sich also unmittelbar auf die einzelnen Dinge; und nur vermöge dieses Merkmals wird der Begriff Anschauung beibehalten, während das andere Merkmal, dafs sie Rezeptivität ist, wegfällt.[5]) Dieser Begriff eines schöpferischen Intellekts, einer intellektuellen Anschauung dient als Idealbegriff: an ihm als absoluten Mafsstab, als Ideal des Erkennens, in dem Wissen und Sein identisch sind, soll das menschliche Erkennen sich als ein endliches ausweisen.

Schon 1770 entwickelte Kant diesen Begriff einer durchaus spontanen göttlichen Anschauung, welche das Prinzip der Objekte, ein archetypus ist. „Intuitus nempe mentis nostrae

---

[1]) Kr. d. r. V. B, S. 33. [2]) Metaph., S. 26.
[3]) Kr. d. r. V. B, S. 33. [4]) Kr. d. r. V. B, S. 33, vgl. B, S. 75.
[5]) Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik, S. 66, Anm.

semper est passivus; adeoque eatenus tantum, quatenus aliquid sensus nostros afficere potest, possibilis. Divinus autem intuitus, qui objectorum est principium, non principiatum, cum sit independens, est archetypus et propterea perfecte intellectualis.“[1]) Wichtiger ist das Auftauchen unseres Begriffs beim Nachsinnen über das kritische Hauptproblem: Woher kommt die Übereinstimmung der reinen intellektuellen Vorstellungen und der Axiome der reinen Vernunft mit den Gegenständen? Diese Frage wäre erledigt für den intellectus archetypus. In dem berühmten Briefe an Markus Herz vom 21. Februar 1772 fragt sich Kant: „auf welchem Grunde beruht die Beziehung desienigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand? Enthält die Vorstellung nur die Art, wie das subiect von dem Gegenstande afficirt wird, so ist's leicht einzusehen, wie er diesem als eine Wirkung seiner Ursache gemäfs sey und wie diese Bestimmung unsres Gemüths etwas vorstellen = d. i. einen Gegenstand haben könne. Die pafsive oder sinnliche Vorstellungen haben also eine begreifliche Beziehung auf Gegenstände. ... Eben so: wenn das, was in uns Vorstellung heifst, in Ansehung des obiects actio wäre, d. i., wenn dadurch selbst der Gegenstand hervorgebracht würde, wie man sich die Göttliche Erkenntnisse als die Urbilder der Sachen vorstellet, so würde auch die Conformitaet derselben mit den obiecten verstanden werden können. Es ist also die möglichkeit so wohl des intellectus archetypi, auf dessen Anschauung die Sachen selbst sich gründen, als des intellectus ectypi, der die data seiner logischen Behandlung aus der sinnlichen Anschauung der Sachen schöpft, zum wenigsten verständlich.“[2])

Diesen Begriff einer möglichen intellektuellen Anschauung andersartiger Wesen hat Kant durch die ganze kritische Philosophie hindurch festgehalten.

Unsere menschliche Anschauung hingegen kann nur sinnlich sein. „Unsere Natur bringt es so mit sich, dafs die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen afficirt werden.“[3]) Wo demnach Kant Anschauungen und Vorstellungen identifiziert, kommt es

---

[1]) Dissertation § 10. [2]) Ak. X, S. 124.
[3]) Kr. d. r. V. B, S. 75.

ihm darauf an, zu betonen, dafs es sich hier um etwas Gegebenes, d. h. ohne unser Zutun Vorhandenes handelt. Gegeben ist zunächst die reine Mannigfaltigkeit des Sinnlichen. Des weiteren aber wird auch der Gegenstand, auf den wir dasselbe denkend beziehen, als gegeben bezeichnet; er wird uns eben — natürlich als Erscheinung, nicht als Gegenstand an sich — in diesen Anschauungstatsachen gegeben. Wir verstehen jetzt den Sinn der Worte am Eingang in die transscendentale Ästhetik: Anschauung findet nur statt, „so fern uns der Gegenstand gegeben wird, dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, dafs er das Gemüth auf gewisse Weise afficire“. „Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen.“ [1])

Allein die Bedingung, dafs Anschauungen durch Einwirkung der Gegenstände gegeben werden, beschränkt sich nur auf die sogenannten „empirischen Anschauungen“; aufser ihnen gibt es auch „reine Anschauungen“, die nicht den Affektionen ihre Entstehung verdanken. Bevor wir uns aber diesen zuwenden, müssen wir auf die empirischen Anschauungen noch etwas näher eingehen. Zunächst sei noch hervorgehoben, dafs Kant unter empirischen Anschauungen nicht etwa blofs Gesichtsvorstellungen, sondern jede sinnliche Vorstellung überhaupt [2]) versteht. Obwohl Herder gegen diese Verwendung des Terminus Anschauung heftig polemisiert, [3]) hat sie sich ziemlich allgemein durchgesetzt.

Folgende Definition der empirischen Anschauung finden wir in der Kritik der reinen Vernunft: „Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heifst empirisch“. [4]) Was ist „Empfindung“, und wie verhält sie sich zur Anschauung? Im Satze vorher heifst es: „Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung“.

---

[1]) Kr. d. r. V. B, S. 33.

[2]) Vaihinger macht in seinem Kommentar zur Kr. d. r. V. (II, S. 6) darauf aufmerksam, dafs auch Plato bereits ὄψις an Stelle von αἴσθησις für alle Wahrnehmungen gebraucht.

[3]) Herder, Metakritik I, S. 55 ff.

[4]) Kr. d. r. V. B, S. 34.

In einer Anmerkung Kants in seinem Handexemplar[1]) findet sich die Erklärung: „Anschauung bezieht sich aufs Objekt, Empfindung blofs aufs Subjekt". Entsprechend heifst es in der Metaphysik: „Eine Vorstellung, die nicht aufs Objekt, sondern blofs aufs Subjekt bezogen wird, heifst Empfindung";[2]) oder in den Reflexionen: „Die Vorstellung des Sinnes als etwas zu dem Zustande des Subjects Gehöriges heifst Empfindung, als etwas aber, was sich auf einen Gegenstand bezieht, Erscheinung".[3])

Kant scheint also den Ausdruck „Empfindung" dem Terminus „Anschauung" gegenüber in solchen Fällen zu bevorzugen, wo es ihm um die Betonung der subjektiven Seite der Vorstellung zu tun ist, wo also die Beziehung auf den Gegenstand in den Hintergrund tritt. Indessen ist wohl noch ein zweites Motiv für die Restriktion des Begriffs Empfindung mafsgebend, weswegen er ihn nicht ohne weiteres mit empirischer Anschauung identifiziert:[4]) Als blofse Modifikationen des Bewufstseins können uns Anschauungen gegeben sein, ohne dafs sie in irgend welcher Beziehung zu unserem denkenden Bewufstsein stehen. „Die Anschauung", so heifst es im Eingang zur transscendentalen Deduktion, „bedarf der Funktion des Denkens auf keine Weise". „Bestimmte Anschauungen"[5]) freilich sind

---

[1]) B. Erdmann, Nachträge zu Kants Kr. d. r. V. aus Kants Nachlafs (1881), Nr. XII.

[2]) Metaph., S. 29. Mit diesen Definitionen stehen die Ausführungen in § 3 der Kritik der Urteilskraft (Ak. V, S. 206), wo Kant Empfindung „eine objektive Vorstellung" der Sinne nennt, nur in scheinbarem Widerspruch. Hier ist es ihm darum zu tun, zwischen „Empfindung" und „Gefühl" aufs betimmteste zu unterscheiden. Während vor ihm diese beiden Ausdrücke promiscue gebraucht wurden, will er „das, was jederzeit blofs subjektiv bleiben mufs und schlechterdings keine Verstellung eines Gegenstandes ausmachen kann, mit dem sonst üblichen Namen des Gefühls benennen". Den Ausdruck „Empfindung" hingegen vermeidet er zur Bestimmung eines Gefühls der Lust oder Unlust; er will ihn nur dann anwenden, wenn es sich um „eine Vorstellung einer Sache durch Sinne als eine zum Erkenntnifs gehörige Receptivität" handelt. Darum darf er von einer „objektiven" Empfindung als Wahrnehmung eines Gegenstandes der Sinne sprechen.

[3]) B. Erdmann, Reflexionen II, 314.

[4]) Vgl. A. Riehl, Der philosoph. Kritizismus, I, S. 500.

[5]) Kr. d. r. V. B, S. 154.

ohne notwendige Einordnung in unser denkendes Bewufstsein unmöglich, wie Kant in der transscendentalen Deduktion nachzuweisen sich bemüht. Aber auch die noch nicht kategorial bestimmten Anschauungen, die also der Verarbeitung durch unsere Verstandestätigkeit gänzlich entbehren, sind uns in Wirklichkeit niemals ohne jede Form gegeben, sie sind vielmehr als Modifikationen unserer Rezeptivität stets eingeordnet in die Formen derselben, in Raum und Zeit. Es gibt keine Vorstellung, die nicht entweder räumlich oder zeitlich bestimmt wäre. Abstrahieren wir nun von diesem formalen Element, das also auch in jeder sinnlichen Anschauung herrscht, so erhalten wir den letzten, rein materialen Bestandteil der Vorstellungen, das unauflösliche Etwas, das übrig bleibt, wenn wir von aller Bestimmtheit, von jeglicher Ordnung in der sinnlichen Vorstellung abstrahieren: und das bedeutet bei Kant „Empfindung“ im eigentlichen Sinne. Sie hat als das schlechthin „Gegebene“ im Kantischen System eine so geringe Beachtung gefunden, dafs sie eigentlich nur nebenbei erwähnt wird; und doch macht sie das eigentliche Material aller Vorstellungen und damit letzten Endes den gesamten Erkenntnisinhalt aus; als solcher ist sie die Materie, das Unbestimmte, aber zu allem Bestimmbare in der Erkenntnis.[1])

Die Empfindungen gehören also zu den empirischen Anschauungen und damit zu den Vorstellungen; jedoch nur in dem Sinne, als sie das völlig ungeformte, rein sinnliche Material derselben bedeuten. „Die Empfindung stellt ... nur die Materie der empirischen Erkenntnis vor;“[2]) „so mufs die Empfindung zwar die Bedingung der äufseren Vorstellung, aber doch sie nicht selbst sein“.[3]) Wir verstehen jetzt die Ungenauigkeit, die darin liegt, wenn Kant beispielsweise in der Metaphysik sagt: „Eine Vorstellung, die blofs auf das Subjekt bezogen wird, heifst Empfindung“,[4]) während es einige Zeilen weiter heifst: „die Empfindung macht die Anschauung empirisch“;

---

[1]) Vgl. Severin Aicher, Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles, Berlin 1907, in Vaihingers Kantstudien, Ergänzungsheft 6.

[2]) B. Erdmann, Reflexionen II, 275.

[3]) B. Erdmann, Reflexionen II, 317.

[4]) Metaph., S. 29.

„Anschauungen a posteriori, oder empirische Anschauungen, sind die, welche mit Empfindungen verbunden sind“.

Indessen müssen wir zur vollständigen Charakteristik der sinnlichen Vorstellungen noch ihr Verhältnis zu zwei weiteren Begriffen feststellen, nämlich den Begriffen der „Erscheinung“ und der „Wahrnehmung“.

In der Kritik der reinen Vernunft lesen wir: „Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heifst Erscheinung“.[1] Auf die Schwierigkeiten der Interpretation des Ausdrucks „unbestimmter Gegenstand“ lassen wir uns nicht weiter ein; wir entscheiden uns für die Auffassung, die darunter das noch nicht kategorial bestimmte gegebene Mannigfaltige der Anschauung versteht.[2] Hier macht Kant also einen Unterschied zwischen Anschauungen und Erscheinungen als deren Gegenstand. Diese Ausdrucksweise findet sich auch sonst. So erläutert er „Erscheinungen“ durch den Zusatz „Gegenstände der sinnlichen Anschauung“.[3] Anderwärts nennt er Erscheinungen die „Gegenstände der Wahrnehmung“.[4] Will also Kant einen Unterschied machen zwischen den Erscheinungen einerseits und den Vorstellungen anderseits? Dem scheinen andere Stellen zu widersprechen, an denen er die Erscheinungen mit den Vorstellungen identifiziert. So sagt er, man müsse „die empirische Anschauung als Erscheinung ansehen“.[5] Ferner heifst es, „dafs alles, was im Raume oder in der Zeit angeschaut wird, nichts als Erscheinungen, d. i. blofse Vorstellungen sind.“[6] Dazu vergleiche man in den Prolegomenen „wir kennen Natur nicht anders, als den Inbegriff der Erscheinungen, d. i. der Vorstellungen in uns“.[7]

Wir sehen, bald werden die Erscheinungen mit den Vorstellungen identifiziert, bald ihnen als etwas Selbständiges gegenübergestellt. Indessen dürfen wir diesen scheinbaren Gegensatz nicht pressen. Der Begriff der Erscheinung hat zwei Seiten. Einmal ist sie blofse Vorstellung, weil sie ja

---

[1]) Kr. B, S. 34.

[2]) Entsprechend wird später für den begrifflich bestimmten Gegenstand der empirischen Anschauung der Ausdruck „Phänomenon“ eingeführt.

[3]) Kr. d. r. V. A, S. 35.

[4]) Kr. d. r. V. B, S. 225.

[5]) Kr. d. r. V. A, S. 45.

[6]) Kr. d. r. V. A, S. 490.

[7]) Prol. § 36, Ak. IV, S. 319.

nicht den Gegenstand an sich darstellt, sondern alles, was wir erleben, wovon wir reden und woran wir denken, nur als in unserem Bewufstsein wirklich, nur als Vorstellung, nur als Gedanke gegeben ist. Anderseits ist Erscheinung mehr als blofse Vorstellung, nämlich Hinweis auf ein zugrunde liegendes erscheinendes Ding, oder noch besser und realistischer ausgedrückt, die Dinge selbst, wie sie sich uns in den Vorstellungen darbieten, d. h. die Dinge in ihrem Verhältnis zu unserem Bewufssein, zu unserem Erkenntnisvermögen.

Die unbestimmte Ausdrucksweise Kants scheint mir ihren Grund hauptsächlich darin zu haben, dafs Kant wie die meisten seiner Vorgänger bei dem Begriff „Vorstellung" nicht scheidet zwischen dem Akt des Vorstellens und dem Inhalt der Vorstellung, sondern beide Seiten unter einem und demselben Begriff befafst. Ihrer Form nach, als blofse Modifikationen des Bewufstseins, sind die Vorstellungen a priori bestimmt, nämlich den Bedingungen des Vorgestelltwerdens, also der transscendentalen Einheit der Apperzeption unterworfen. Ihrem Inhalte nach sind sie uns a posteriori gegeben als Eindrücke affizierender Dinge, als empirische Anschauungen, deren Material sich uns mit Notwendigkeit aufdrängt. Wo es nun darauf ankommt, diesen durch die Affektion der Dinge uns gelieferten Inhalt der Vorstellungen zu betonen, wählt Kant mit Vorliebe den Terminus „Erscheinung"; wo er hingegen die Vorstellungen als blofse Veränderungen unseres Bewufstseinszustandes hinstellen will, begnügt er sich mit dem allgemeinen Ausdruck „Vorstellung".

Dieselbe Unbestimmtheit herrscht in der Fassung des Begriffs „Wahrnehmung", sodafs schon Zeitgenossen Kants klagten,[1]) es wäre nicht zu entscheiden, ob mit Wahrnehmungen eine besondere Klasse von Vorstellungen oder vielmehr ein besonderer Bestandteil aller Vorstellungen bezeichnet werden solle. Die allgemeinste Definition findet sich wohl in den Vorlesungen über Metaphysik: „Die Wahrnehmung ist die Repräsentation des Wirklichen".[2]) Das könnte nun von jeder sinnlichen Vorstellung, von jeder empirischen Anschauung be-

---

[1]) Vgl. Vaihinger, Kommentar II, S. 30.

[2]) Metaph., S. 45.

hauptet werden. In der Tat wird auch die Wahrnehmung mit der empirischen Vorstellung identifiziert. „An sich selbst sind die Erscheinungen, als bloſse Vorstellungen, nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der Tat nichts anderes ist als die Wirklichkeit einer empirischen Vorstellung, d. i. Erscheinung."[1]) Hier setzt Kant also Wahrnehmung auch mit Erscheinung gleich, worin deutlicher als im Begriff der Vorstellung der Hinweis auf ein zugrunde liegendes Erscheinendes, also wieder der Sinn der Repräsentation von etwas Realem liegt. Bedingung für die Wahrnehmung ist das Bewuſstsein. „Das erste, was uns gegeben ist, ist Erscheinung, welche, wenn sie mit Bewuſstsein verbunden ist, Wahrnehmung heiſst."[2]) „Erscheinung, deren man sich bewuſst ist, ist Wahrnehmung."[3]) In der Streitschrift gegen Eberhard setzt er sogar „Wahrnehmung" und „Bewuſstseyn einer empirischen Anschauung" gleich. Dazu vergleiche man eine Notiz aus dem Handexemplar: „Wahrnehmung ist das Bewuſstseyn einer Erscheinung (vor allem Begriff)".[4]) An einer Stelle der Kritik erläutert er die Wahrnehmungen als „mit Empfindung begleitete Vorstellungen".[5]) Ähnlich stellt er in der Schrift über die Fortschritte der Metaphysik der Wahrnehmung die Empfindung als ihren Inhalt gegenüber: „das Empirische in der Wahrnehmung, die Empfindung oder der Eindruck (impressiv) ist die Materie der Anschauung".[6])

Schon oben erwähnten wir, daſs Kant auſser den „empirischen Anschauungen" noch „reine Anschauungen" kennt. Unter „reinen" Vorstellungen versteht er, solche, „in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird".[7]) Die Zusammensetzung „reine Anschauung" wie auch „reine Sinnlichkeit" hat damals die lebhaftesten Bedenken hervorgerufen. Da man Anschauung allgemein auf Empfindung zurückführte, so wandte man ein, der Begriff einer reinen Anschauung sei in sich widerspruchsvoll.[8])

Wie kommt nun Kant zu der Annahme reiner Anschauungen und was versteht er darunter? Die Methode, die ihn zu dieser

---

[1]) Kr. d. r. V. B, S. 520. [2]) Metaph., S. 130.
[3]) Reicke, Lose Blätter I, S. 39. [4]) Erdmann, Nachträge, LXIV.
[5]) Kr. d. r. V. B, S. 147. [6]) H. VIII, S. 527.
[7]) Kr. d. r. V. B, S. 34. [8]) Vaihinger, Kommentar II, S. 102.

besonderen Gruppe von Anschauungen führt, ist die der begrifflichen Analyse unserer Vorstellungen. Abstrahieren wir bei der Vorstellung eines Körpers 1. von allen empirisch-materialen Elementen, 2. von allen rationalen Elementen, so bleibt uns noch als drittes Element die Form unserer Anschauung rein für sich übrig. Die Vorstellung dieser bloſsen Form unserer Anschauung nennt Kant „reine Anschauung", „Anschauung a priori". Zur reinen Anschauung nun, die als Prinzip a priori unserer sinnlichen Erkenntnis „auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung als eine bloſse Form der Sinnlichkeit im Gemüthe stattfindet", rechnet Kant die Anschauungsformen Raum und Zeit. Die metaphysische Erörterung in der transscendentalen Ästhetik der zweiten Auflage hat die Aufgabe, die Tatsächlichkeit des Raumes und der Zeit als reiner Anschauungen nachzuweisen, worauf dann die transscendentale Erörterung ihre objektive Gültigkeit, d. h. ihre Bedeutung als Prinzipien gültiger synthetischer Erkenntnisse zu deduzieren versucht.

Aus der eigentümlichen Beschaffenheit der Vorstellungen des Raumes und der Zeit, die uns nötigt, sie als reine Anschauungen aufzufassen, geht der wesentliche Charakter der letzteren, ihre besondere Beschaffenheit gegenüber den sonstigen Vorstellungen deutlich hervor. Kant betont in seinen Beweisen zweierlei: 1. daſs sie keine diskursiven (weder empirische noch reine) Begriffe darstellen, sondern zu den sinnlichen Vorstellungen und damit zu den Anschauungen gehören, 2. daſs ihnen kein empirischer Gehalt zukommt, daſs sie vielmehr Bedingungen für das Dasein der Gegenstände, also reine Anschauungen a priori sind. Damit sind die reinen Anschauungen nach zwei Richtungen hin abgegrenzt; einmal gegenüber den Empfindungen: sie sind nicht empirischen Ursprungs, sodann gegenüber den Begriffen: sie entstammen nicht dem Verstande. Sollen sie aber zur Sinnlichkeit gehören und dennoch in keiner Empfindung gegeben, sondern notwendige Vorstellungen a priori sein, so können sie nichts anderes bedeuten als die bloſse Form der Sinnlichkeit, d. h. die subjektiven Bedingungen der Rezeptivität, unter denen allein sinnliche Vorstellungen möglich sind.[1])

---

[1]) A. Riehl, Der philos. Kritizismus I, S. 457.

Darauf beruht zugleich ihre objektive Gültigkeit: als Formen der Anschauung sind sie zugleich die Formen der angeschauten Dinge. Die Bedeutung der reinen Anschauungen beruht also darauf, dafs sie uns zwar über die Dinge selbst, wie sie an sich sein mögen, in Unkenntnis lassen, aber als reine Formen unseres Anschauens, als Gesetze der raumzeitlichen Anordnung unserer Empfindungen uns a priori die Art erkennen lassen, wie die Dinge uns erscheinen.

Der Begriff der „reinen Anschauung" entstammt erst der kritischen Periode der Kantischen Erkenntnistheorie.[1]) Er ist erwachsen aus der Erkenntnis der transscendentalen Idealität von Raum und Zeit. Ursprünglich hatte Kant unter dem Einflufs der Leibniz-Wolffischen Schule den Raum nur als „relationes substantiarum" angesehen.[2]) Noch im Jahre 1764 rechnete er den Raum zu den „unauflöslichen Begriffen" und verzichtete damit auf eine eigentliche Erklärung.[3]) Unter dem Einflufs von Newtons Hauptwerk wurde Kant zu dessen Theorie des absoluten Raumes geführt. Er bezeichnet ihn als „Grundbegriff", welcher eine selbständige, von dem Dasein der Dinge unabhängige, die Zusammensetzung vielmehr erst ermöglichende Realität hat.[4]) In der Dissertation von 1770 ist die kritische Ansicht von Raum und Zeit vollendet: die idea temporis wie auch der conceptus spatii werden als intuitus purus bezeichnet.[5]) Kant hat dann diesen Gedanken in der Fassung, die er ihm in der Dissertation gegeben, im ganzen unverändert in die transscendentale Ästhetik übernommen.

Indessen scheidet er in der transscendentalen Deduktion noch zwischen dem Raum als blofser Form der Anschauung und dem als Gegenstand vorgestellten Raum. Jeder Gegenstand setzt die Synthesis des Gegebenen voraus. Während also die „Form der Anschauung" blofse Mannigfaltigkeit zeigt, enthält die „formale Anschauung" Einheit der Vorstellung.

---

[1]) Vgl. zum Folgenden die genannte Arbeit von S. Aicher, S. 27 ff.

[2]) Nova dilucidatio ... (1755).

[3]) Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze ..., 1764 gedruckt.

[4]) Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum, 1768.

[5]) Dissertation, Sect. III, § 14, 3.

Erst durch diese Synthese des Mannigfaltigen werden der Raum oder die Zeit als formale Anschauungen, d. h. als Gegenstände gegeben; die Einheit dieser Anschauungen gehört also a priori zum Raume oder der Zeit.[1])

Wenn Kant trotz seines Beweises, dafs Raum und Zeit nicht blofse Begriffe, sondern reine Anschauungen sind, dennoch weiterhin von den Begriffen des Raumes und der Zeit spricht, so darf man diese Ausdrucksweise nicht so verwunderlich und ungeschickt finden, wie man es meist getan hat. Alle Erkenntnis ist nach Kants rationalistischer Auffassung begriffliche Erkenntnis. Die Vernunft — das Wort hier in weiterem Sinne als oberes Erkenntnisvermögen überhaupt gefafst — denkt nur in Begriffen. Wenn sie also bei ihrer Aufgabe, die apriorischen Bedingungen unserer Erkenntnis und deren objektive Gültigkeit zu untersuchen, die Formen der Anschauung zum Gegenstand ihrer Untersuchung hat, so kann sie dieselben nur als Begriffe fassen, wobei freilich das Wort in einem etwas anderen als dem logischen Sinne des Diskursiven genommen ist.

In der Zeit, wo sich unserem Philosophen die Erkenntnis reiner Anschauungen allmählich anbahnte, nennt er Raum und Zeit „reine Begriffe der Anschauungen" oder „anschauende Begriffe".[2]) Dieser Terminus knüpft an frühere Schriften wie die „Träume eines Geistersehers" an. Dort bedeutet er aber auf empirischer Anschauung beruhende Begriffe, während er nunmehr Begriffe bezeichnet, die nicht von mehreren Anschauungen abstrahiert sind, sondern sich nur auf eine beziehen.[3])

Den Sinnesvorstellungen oder Anschauungen stehen die Verstandesvorstellungen oder Begriffe im engeren Sinne gegenüber. „Alle Erkenntnisse, d. h. alle mit Bewufstsein auf ein Objekt bezogene Vorstellungen, sind entweder Anschauungen oder Begriffe. Die Anschauung ist eine einzelne Vorstellung

---

[1]) Kr. d. r. V. B, S. 161.

[2]) Erdmann, Reflexionen II, 273, 275, 278.

[3]) E. Adickes, Kantstudien, S. 110. Schon G. F. Meier hat den Ausdruck „anschauendes Urteil" zur Bezeichnung einer unmittelbaren aus Empfindungen zusammengesetzten Erfahrung (Vernunftlehre, § 35).

(repraesentatio singularis), der Begriff eine allgemeine (repraesentatio per notas communes) oder reflektierte Vorstellung (repraesentatio discursiva). Die Erkenntnis durch Begriffe heifst das Denken (cognitio discursiva). Der Begriff ist der Anschauung entgegengesetzt, denn er ist eine allgemeine Vorstellung oder eine Vorstellung dessen, was mehreren Objekten gemein ist, also eine Vorstellung, sofern sie in verschiedenen enthalten sein kann."[1]) Wurde die Anschauung oben als die unmittelbare Vorstellung eines einzelnen Objekts hingestellt, so wird vom Begriff ausgesagt, er sei „die mittelbare Vorstellung eines Objekts".[2]) Entsprechend heifst es in der Kritik der reinen Vernunft: „die Anschauung bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln, der Begriff mittelbar, vermittelst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemeinsam sein kann." [3])

Wie bei den Anschauungen, so haben wir auch bei den Begriffen zwischen empirischen und reinen zu unterscheiden. Stehen die reinen Anschauungen den empirischen als blofse Formen des Anschauens gegenüber, so entbehren auch die reinen Verstandesbegriffe gegenüber den empirischen jeglichen anschaulichen Inhalts und stellen weiter nichts als (begrifflich gefafste) Formen des Denkens, gesetzmäfsige Funktionen des Verstandes dar. „Ein Begriff ist empirisch, wenn Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt) darin enthalten ist; rein aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist." [4]) „Der empirische Begriff entspringt aus den Sinnen durch Vergleichung der Gegenstände der Erfahrung und erhält durch den Verstand blofs die Form der Allgemeinheit — die Realität dieser Begriffe beruht auf der wirklichen Erfahrung, woraus sie, ihrem Inhalt nach geschöpft sind." [5]) „Ein reiner Begriff ist ein solcher, der nicht von der Erfahrung abgezogen ist, sondern auch dem Inhalte nach aus dem Verstande entspringt." [6])

---

[1]) H. VIII, S. 36. [2]) Metaph., S. 26.
[3]) Kr. d. r. V. B, S. 377; vgl. B, S. 93; A, S. 108/9.
[4]) Kr. d. r. V. B, S. 74.
[5]) H. VIII, S. 89.
[6]) ibid. Vgl. Erdmann, Reflexionen II, 273, 276.

Schon in der Dissertation von 1770 hatte Kant diesen Unterschied von empirischen Begriffen und reinen Verstandesbegriffen deutlich hervorgehoben. Freilich hatte er ihm dort eine andere Bedeutung beigemessen als in seinem kritischen Hauptwerk. Die empirischen oder abstrakten Allgemeinbegriffe haben ihre Grundlage im Gebiete der Sinnlichkeit. Freilich bedürfen auch sie der Bearbeitung durch den Intellekt, der in seinem usus logicus das Produkt aus Materie (Empfindung) und Form (Raum und Zeit) der Sinnlichkeit begrifflich formt und damit aus Anschauung Erfahrung macht. Aber das berechtigt sie nicht, zu den Intellectualia gezählt zu werden; ihre eigentliche Herkunft ist die Erfahrung, ihre materiale Grundlage die Empfindung; und mag die Abstraktion noch so weit fortschreiten, sie bleiben im Gebiete der sinnlichen Erkenntnis.[1]) Die reinen Verstandesbegriffe hingegen entspringen dem anderen Zweige der menschlichen Erkenntnis, der intelligentia, der cognitio intellectualis sive rationalis. Diese besondere Funktion des Intellekts, die nur der Hervorbringung reiner Begriffe dient, bezeichnet Kant als den usus realis. Die Bedeutung desselben beruht darauf, dafs er uns die Dinge so vorstellt, wie sie an sich sind, während die sinnliche Erkenntnis nur die Erscheinung der Dinge liefert.

Die reinen Begriffe[2]) nun, die Produkte des blofsen Intellekts in seinem usus realis, sind Begriffe von den Aktionen des Intellekts. Sie werden erworben durch Abstraktion aus den dem Geiste ursprünglich angehörigen Gesetzen, indem man auf dessen Aktionen bei Gelegenheit der Erfahrung acht gibt. An anderen Stellen wiederum heifst es: die reinen Begriffe werden gegeben durch den usus realis selbst; hier drängte sich wohl der Gedanke auf, dafs die leges intellectuales und die Begriffe derselben eigentlich nicht verschieden sind. In der Dissertation wird also noch durch den Sprachgebrauch unterschieden: leges intellectus und Begriffe von diesen Gesetzen, conceptus intellectuales, ideae purae. In der Kritik der reinen Vernunft fällt dieser Unterschied weg. Sie stellt

---

[1]) Sect. I, § 5.

[2]) Auf den Unterschied der ursprünglichen und abgeleiteten Begriffe brauchen wir hier nicht näher einzugehen.

die leges intellectus als Begriffe vor und bezeichnet sie als Kategorieen und Ideen, was freilich nur für eine sprachliche Änderung angesehen werden darf. Hier werden also Kategorieen und reine Begriffe als gleichbedeutend angenommen.[1])

In der Dissertation werden die conceptus intellectuales zu den rerum repraesentationes gerechnet. Ebenso gehören auch in der Kritik der reinen Vernunft die reinen Begriffe zur Gattung der Vorstellungen.[2]) Darum kann Kant auch von den reinen Begriffen sagen, dafs sie „vor aller Erfahrung Gegenstände vorstellen".[3]) Ihre erkenntnistheoretische Bedeutung ist aber eine wesenstlich andere als in der Dissertation. Der alte rationalistisch-metaphysische Gedanke, dafs sie als Begriffe des reinen Verstandes auf die Dinge an sich gehen, ist gänzlich überwunden; ihr Gebrauch bleibt eingeschränkt auf das Gebiet der Erscheinung, auf das Gebiet möglicher Erfahrung. Die reinen Verstandesbegriffe stellen zwar auch hier noch die Dinge überhaupt vor, sind aber nicht mehr Organon einer rationalen Erkenntnis der Dinge an sich, sondern nur Begriffe von Funktionen, auf denen Erfahrung ihrer Möglichkeit nach beruht.[4]) Ihr spezifischer Unterschied von den Anschauungen wird nach wie vor aufs stärkste betont; aber sie werden nicht mehr den Anschauungen übergeordnet, sondern ihnen als gleichwertige notwendige Faktoren jeglicher Erkenntnis an die Seite gestellt. Die Anschauungen bilden die Materie, das Bestimmbare, die Begriffe hingegen die Form, die Bestimmung. Beides ist zu einer Erfahrung, sofern sie Erkenntnis sein soll, erforderlich. Wohl haben wir auch rein sinnliche Vorstellungsformen, nämlich die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit. Indessen drücken diese nur die Art aus, wie wir von Gegenständen zu Vorstellungen bestimmt werden. Begriffe dagegen drücken die Form aus, in welcher wir selbst die Gegenstände bestimmen, die Tätigkeit also, nicht die Erregbarkeit des Bewufstseins.[5]) Dieser Spontaneität

---

[1]) Zu den obigen Ausführungen vgl. Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie (1875), S. 103—107.

[2]) Vgl. das Schema in der Kr. d. r. V. B, S. 376.

[3]) Kr. d. r. V. B, S. 377.

[4]) Vgl. die oben genannte Arbeit Paulsens, S. 115.

[5]) A. Riehl, Der philos. Kritizismus I, S. 500.

des Denkens bedarf jede bestimmte Anschauung, jede sinnliche Vorstellung, wenn aus ihr objektive Erkenntnis werden soll. Das Mannigfaltige der Anschauungen würde eben nicht diejenige Einheit haben, welche den Begriff eines Gegenstandes ausmacht, wenn es nicht vermittelst der Kategorieen in diese Einheit gesetzt worden wäre. Die Kategorieen sind im Grunde nichts anderes als die vereinheitlichenden, Gegenstände bildenden Formen des Denkens, sie sind die Funktionen der reinen Synthesis selbst. „Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, giebt nun den reinen Verstandsbegriff.“[1]) „Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntniſs aus, so daſs weder Begriffe ohne ihnen auf einige Art correspondirende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe ein Erkenntniſs abgeben können.“[2]) „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“[3])

Anschauungen und Begriffe sind also die beiden Hauptgruppen von Vorstellungen, deren erkenntnistheoretische Bedeutung wir oben untersucht haben. Wie steht es mit den „Ideen“? Schon Tetens verwandte die Ausdrücke Ideen und Vorstellungen nicht mehr in gleichem Sinne. Ideen sind nach ihm Begriffe oder Gedanken, durch die Denkkraft geformte Vorstellungen. Auch Kant verbindet mit dem Worte „Idee“ einen engeren Bedeutungsinhalt als mit dem Worte „Vorstellung“. Er findet es „unerträglich, die Vorstellung der rothen Farbe Idee nennen zu hören“.[4]) Er glaubt in der Fassung des Begriffs Idee auf seine ursprüngliche Bedeutung zurückzugehen, die ihm Plato gegeben hat, „damit er nicht fernerhin unter die übrigen Ausdrücke, womit gewöhnlich allerlei Vorstellungsarten in sorgloser Unordnung bezeichnet werden, gerathe“.[5])

Kant bezeichnet als „Ideen“ — spezieller charakterisiert als „transscendentale Ideen“ — Begriffe aus reiner Vernunft, d. h. von der Vernunft notwendig erschlossene Begriffe. Nehmen wir, indem wir von den Ideen im methodologischen Sinne[6]) absehen, den Ausdruck „transscendentale Ideen“ im engeren Sinne, so unterscheiden sie sich von den reinen Verstandes-

---

[1]) Kr. d. r. V. B, S. 104.
[2]) Kr. d. r. V. B, S. 75.
[3]) Kr. d. r. V. B, S. 74.
[4]) Kr. d. r. V. B, S. 377.
[5]) Kr. d. r. V. B, S. 376.
[6]) Kr. d. r. V. B, S. 860.

begriffen, die nur „die intellektuelle Form aller Erfahrung ausmachen“[1]) dadurch, daſs sie „sich nicht innerhalb der Erfahrung wollen beschränken lassen“.[2]) Sie betreffen „etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist“, nämlich „das absolute Ganze aller Erscheinungen“;[3]) das Unbedingte, von dem die ganze Erfahrungswelt als abhängig zu denken ist. Die Vernunft kann nicht umhin, über alles Einzelne und Relative hinausgehend notwendig den Begriff des Absoluten zu schaffen: das Relative, Begrenzte, Endliche, Bedingte setzt doch zuletzt ein Absolutes, Unbegrenztes, Unendliches, Unbedingtes voraus. „Also ist der transscendentale Vernunftbegriff kein anderer als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten.“[4]) Obwohl diese Ideen niemals in concreto gegeben werden, niemals in der Erfahrung ein Gegenstand vorkommen kann, der ihnen adäquat wäre, so sind sie doch keineswegs überflüssig, vielmehr dienen sie dem Verstande zum Canon seines Gebrauchs, als regulative Prinzipien, die ihn in der Naturerkenntnis leiten.

Ideen im Kantischen Sinne und Vorstellungen sind also auseinanderzuhalten. Das Merkmal der Begriffe verbindet sie freilich wieder mit den Vorstellungen. Sie gehören als Arten zur Gattung Vorstellung.

Rekapitulieren wir die wesentlichsten Ergebnisse unserer Untersuchung über Kant, so können wir Folgendes feststellen: Kant erkennt neben den Vorstellungen die Gefühle und Begierden als selbständige seelische Vorgänge an. Die Vorstellungen haben ihr Gebiet im Erkenntnisvermögen. Gleichwohl faſst Kant den Begriff Vorstellung im weitesten Sinne, insofern er unter dem Einfluſs Leibnizischer Gedankengänge unbedenklich auch von unbewuſsten Vorstellungen spricht. Bei seinem Mangel an psychologischem Interesse ist es nicht verwunderlich, wenn er keine psychologische Theorie der Vorstellungen gibt, sonden nur die Beziehung der letzteren auf Gegenstände, also ihren Wert für unsere Erkenntnis untersucht. Entsprechend den beiden zu jeder objektiven Erkenntnis er-

---

[1]) Kr. d. r. V. B, S. 367. [2]) ibid.
[3]) Kr. d. r. V. B, S. 384. [4]) Kr. d. r. V. B, S. 374.

forderlichen Faktoren, der Sinnlichkeit und dem Verstande, sondert er die Vorstellungen in zwei Hauptgruppen: Anschauungen und Begriffe, deren jede er weiterhin in empirische und reine einteilt. Unter empirischer Anschauung ist das durch Einwirkung der Dinge auf unsere Vorstellungskraft gegebene, in Raum und Zeit geordnete Mannigfaltige der Sinnlichkeit zu verstehen. Als reine Anschauungen bezeichnet er Raum und Zeit, die apriorischen Formen unserer Rezeptivität. Die reinen Begriffe haben wir in den Kategorieen zu sehen, den in unserem Verstande begründeten apriorischen Bedingungen objektiver Erkenntnis. Zu den reinen Begriffen und damit zu den Vorstellungen gehören endlich die Ideen, die Begriffe des Absoluten, Unbedingten, denen zwar in der Erfahrung nie ein Gegenstand entspricht, die aber als notwendige Produkte der Vernunft anzuerkenn und dem Verstande als regulative Prinzipien in der Naturerkenntnis höchst dienlich sind.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

ABHANDLUNGEN
ZUR PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON BENNO ERDMANN
XXXVIII

DIE PHILOSOPHIE DER ERLEUCHTUNG NACH SUHRAWARDI (1191†)

ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT

VON

MAX HORTEN

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1912

ABHANDLUNGEN
ZUR
PHILOSOPHIE
UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN

ACHTUNDDREISSIGSTES HEFT

MAX HORTEN

DIE PHILOSOPHIE DER ERLEUCHTUNG NACH SUHRAWARDI (1191†)

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1912

DIE
PHILOSOPHIE DER ERLEUCHTUNG
NACH SUHRAWARDI (1191†)

ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT

VON

MAX HORTEN

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1912

Einleitung.

Suhrawardi [1]) ist eine visionär veranlagte Natur. Er berichtet (S. 381) von sich selbst, dafs er die Welt der reinen Geister erschaut habe. Die nüchterne aristotelische Philosophie befriedigte mit ihrer streng logischen Geistesdisziplin die zügellose Phantasie Suhrawardis auf die Dauer nicht. Anfangs war er ein begeisterter Anhänger des Aristoteles. Durch Weltanschauungskämpfe getrieben zog er sich in die Einsamkeit zurück und lebte dort der Betrachtung und Askese, bis ihm Gott durch eine Vision (S. 371) die „Welt der reinen Lichter“

[1]) Über Suhrawardi vgl. Brockelm. I 436—38 und Carra de Vaux: La Philosophie illuminative d'après Suhrawardi maqtoul: Journal asiatique 1902, S. 63—94 (Neuvième Série, Tome XIX). Wie diese Philosophie zu charakterisieren ist, haben Kremer (Gesch. d. herrsch. Id. des Islam, S. 89—97) und C. d. V. bereits deutlich erkannt. Die folgende Studie will nur eine detaillierte Ausführung und Bestätigung jener Feststellungen durch Herbeischaffung eines gröfseren Materiales sein. Das Wort tālah, S. 68 und 72 in dem Aufsatze von C. d. V. ist taalluh d. h. Theologie zu lesen. Die mir vorliegende Ausgabe ist eine Lithographie aus Teheran, die 1313—16, 1895—98 von Heráti (Asadallah bn Muhammad Ḥasan al Iasdi almaschhúr biheráti) mit Unterstützung von Ṭabāṭabáī (Ibrahim) gedruckt wurde. Die im Texte eingeklammerten Zahlen beziehen sich auf die Seiten dieser Ausgabe. — Ferner vgl. Archiv f. Gesch. d. Phil. XIX 445. XXII 419. 420. Horten: Gottesbeweise bei Schirázi; Bonn 1912, S. 3. 9. 15. 16. 18. 19. 23. 27. 36. 44. 45. 54. 62. 79. 94. 98. Derselbe: Ringsteine Farábis; Münster 1906, S. 6. 7. 18. 188. 403. Derselbe: Die Metaphysik Avicennas; Halle 1907, S. 722. 771. Derselbe: Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam; Bonn 1910. Suhrawardi lehrte: In der quantitativen Analyse des Körpers gelangt man zu kleinsten, unteilbaren Gröfsen, den Atomen. Eine unendliche Teilung des Körpers ist nur in unserem Denken möglich. In der Wirklichkeit ist sie unmöglich.



offenbarte. Mit der Philosophie Avicennas hat er lange gerungen. Er bewundert den Meister aufrichtig und schliefst sich ihm an, wo immer es seine platonische Denkweise zuläfst. Er tadelt an ihm und Aristoteles nur, dafs sie die Ideenlehre nicht angenommen haben.

Uber seine eigene schriftstellerische Tätigkeit berichtet Suhrawardi in der Einleitung (S. 15) wie folgt: „Vor diesem Werke der Philosophie der Erleuchtung und während ich dasselbe verfafste, habe ich für Euch, meine Freunde, andere Bücher unter dem Drucke der Verhältnisse geschrieben und zwar nach der Methode der Peripatetiker. Deren Prinzipien habe ich in denselben auseinandergesetzt. Zu der Gruppe dieser peripatetischen Schriften gehören die „Erklärungen" (talwiḥát allauḥíja walarschíja, „die der Schicksalstafel und dem Throne Gottes entstammen"). Dieselben enthalten viele Prinzipien. Die Grundsätze habe ich in ihnen knapp dargelegt. Abgesehen von dieser Schrift (dūnahu) verfafste ich „Den Einblick",[1]) ferner andere Bücher wie Disputationen (almuḳáwamát) und Unterhaltungen (almuṭáraḥát; beide sind vielleicht identisch mit den geheimnisvollen Mitteilungen, almunágát; Br. I 438, Nr. 9). Andere verfafste ich in meinem Jünglingsalter, z. B. die Tafeln (Br. Nr. 6) und die Tempel des Lichtes (Br. Nr. 5),

---

[1]) Schirázi fügt in seinem Kommentare hinzu: „In anderen Handschriften lautet dieser Titel: „Die Einblicke" (allumaḥát). Dadurch ist zugleich ersichtlich, dafs Suhrawardi die „Erklärungen" und „Einblicke" früher als die „Philosophie der Erleuchtung zu schreiben begann (als er unter dem Drucke äufserer Verhältnisse stand — muáwakat alḳawáṭi — vielleicht seiner Stellung als Lehrer, die von ihm aristotelische Thesen verlangte). Bevor er jene beiden Werke aber vollendete, begann er (nachdem er sich von der „Welt" zurückgezogen, vielleicht den Druck jener Verhältnisse abgestreift und sich der Askese hingegeben hatte) die „Philosophie der Erleuchtung". Darauf vollendete er jene beiden früheren Werke schleunigst, da ihn sonst Überdrufs (am Systeme des Aristoteles) und Reisen an dem Abschlusse dieser Arbeit gehindert hätten, während er bereits mit der Philosophie der Erleuchtung beschäftigt war". Ferner nennt Schirázi noch: „Das Wort: tasauwuf" (Mystiker werden), als eine Abhandlung Suhrawardis (15,6; vielleicht verschieden von den bei Brockelmann genannten Nr. 7 und 8—I 438). „Die Methode seiner späteren Lebensperiode ist eine andere als die seiner früheren (der aristotelischen); denn jene stützt sich auf das mystische Erschauen, diese auf die Argumentation der peripatetischen Forschungsweise."



wie auch die meisten Abhandlungen („Sendschreiben"). Diese mystisch-platonische Methode ist eine andere Art der Philosophie und ein kürzerer Weg als der der Peripatetiker, der sich in sekundären Fragen verliert (16)". In der vorliegenden Philosophie der Erleuchtung besitzen wir demnach das Schlufsresultat der philosophischen Entwicklung ihres Autors.

Die Übersetzung bestrebt sich, die wesentlichsten Gedanken herauszugreifen und dabei dem arabischen Originale möglichst zu folgen. Eine wörtliche Wiedergabe würde ungefähr tausend Seiten umfassen. Daher war eine Auslese erforderlich. Die einzelnen Thesen werden daher häufig nur aneinandergereiht, jedoch in der Reihenfolge des Originales. Suhrawardi befolgt eine eigene Terminologie, die ihn auch für seine eigenen Landsleute zu einem dunkelen Schriftsteller machte. Ohne den Kommentar Schirázis würde seine Schrift wohl ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch bleiben. Die Übersetzung gibt an geeigneten Stellen diese eigenartige Terminologie wieder. Meistens ersetzt sie dieselbe jedoch durch die bekannte Ausdrucksweise. Die arabischen Termini hoffe ich bald in einem Lexikon der philosophischen Ausdrücke bei den Arabern zu veröffentlichen. Die bibliographischen Notitzen (Zitate und Anspielungen) wurden mit besonderer Sorgfalt notiert, da sich in ihnen die historischen Beziehungen der Abhängigkeit oder Gegnerschaft abspiegeln. In der Logik (S. 170) bezeichnet es Suhrawardi als seine Absicht, die gewaltige und vielfach verwirrende Fülle von Diskussionen, in denen sich zu seiner Zeit die peripatetische Richtung verloren hatte auf einige wenige Regeln zurückzuführen; „denn wenige, umfassende (prinzipielle) Regeln sind besser als die vielen, die viele Mühen erfordern und manche Unmöglichkeiten enthalten". Daher entspricht es der Intention Suhrawardis, wenn wir aus seiner Logik nur die wichtigsten Sätze herausnehmen. Aus diesen läfst sich der allgemeine, historisch beachtenswerte Charakter seiner Logik genügsam erkennen. Es ist ferner gegen die Absicht Suhrawardis wenn die beiden Schirázi (1311† und 1640†) zu dieser Logik langatmige Erklärungen schreiben, also wiederum in den Fehler der Peripatetiker zurückfallen. An die Logik fügt Suhrawardi (S. 161) metaphysische

Auseinandersetzungen an, um zu seinem Systeme überzuleiten und zugleich Beispiele dafür anzufügen, welche Wahrheiten als praedicationes affirmativae universales formuliert werden können. Dieser Abschnitt fällt daher nicht sosehr aus dem Rahmen der Logik heraus, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Er ist daher in der Übersetzung an seiner Stelle geblieben, auch schon aus dem Grunde einer möglichst treuen Wiedergabe des Originals. In demselben nimmt Suhrawardi besonders Gelegenheit, verschiedene Lehren Avicennas zu bekämpfen.

Schirázi, der Kommentator Suhrawardis (1311†), ist hauptsächlich als Astronom bekannt.¹) Neben seinen astronomischen Werken schrieb er medizinische, philosophische und einen Korankommentar. Er wurde 1236 zu Schiráz geboren „unternahm in seinem 24 Jahre eine wissenschaftliche Reise, die ihn nach Basra, Bagdad Damaskus und Kairo führte, und liefs sich um 1260 in Tabriz nieder“. Gegen Túsi (1273†) polemisiert er gelegentlich. 1275 verfafste er einen Kommentar zum gesamten Kanon der Heilkunde von Avicenna und 1307 einen solchen zu den Allgemeinbegriffen derselben. Als Fárisi, der Kommentator der Optik des ibn al Haitam, sich an Schirázi wandte, antwortete er seinem Schüler: „Ich bin seit einiger Zeit mit einem Kommentar zu dem Werke des Apollonius über die Kegelschnitte beschäftigt und ich sammelte dazu aus den wundersamen Schriften und den geometrischen Nutzanwendungen, was vielleicht von keinem andern zurzeit gesammelt worden ist“. In dieser Weise ist Schirázi ein allseitiger Gelehrter, ein Typus der universalistischen Bildung seiner Zeit und der antiken Bildungsart im allgemeinen.

¹) Brockelmann II 211, § 12; Wüstenfeld: Arabische Ärzte Nr. 247, S. 148; Haggi Halfa I, S. 302; S. Leclerc: Histoire de la Médecine arabe II 129; Eilhard Wiedemann: Archiv f. d. Geschichte d. Naturwissenschaften III 2 und Anm. 3, S. 12. („Zu ibn al Haitams Optik“). In einer Glosse (S. 139) wird ein noch unbekanntes Buch von ihm erwähnt, das den Titel trägt: „Beweis für die Existenz des notwendig Seienden“. In demselben fundiert Schirázi den Gottesbeweis auf die Unmöglichkeit einer unendlichen Kette systematisch geordneter Dinge (z. B. von Ursachen und Wirkungen). Der Glossator Schirázi (1640†) bezeichnet dieses Fundament als ein unsicheres.

Die Glossen (taliḳát) stammen von Schirázi[1]) (1640† Sadraddin; vgl. Archiv f. Gesch. d. Philos. 1909, S. 397 ff.). Er stimmt in den mystischen Lehren mit Suhrawardi überein und kritisiert diesen nur, um Aristoteles gegen Angriffe jenes zu verteidigen. Von Suhrawardi liefs sich Schirázi zu seiner Lehre von den Entwicklungsstufen des Seins und der nur graduellen Verschiedenheit desselben (304) anregen. Seine Glossen besitzen also eine philosophiegeschichtliche Bedeutung. Er verfafste dieselben jedoch später als seine Enzyklopädie: „Die vier Reisen“, was daraus hervorgeht, dafs er dieses Werk in seinen Glossen (309) zitiert. Suhrawardi hatte ihn in seiner Jugend vollständig gefangen genommen und die Richtung seines Denkens bestimmt. Nachdem der Schüler sodann im reiferen Alter zu eigenen philosophischen Ansichten durchgedrungen war, konnte er der Versuchung nicht widerstehen, von seinem eigenen Standpunkte aus die Philosophie seines Lehrers zu glossieren und zu ergänzen. Diese Glossen sind daher eine spätere Schrift Schirázis, auch später als sein Werk: „Das erste Prinzip und die Rückkehr“ (almabda' wal maád) das z. B. 359 zitiert wird und die übrigen — im ganzen sieben — Schriften, die in diesen „Anmerkungen“ vorausgesetzt werden (vgl. das Verzeichnis der zitierten Literatur).

Im einzelnen sei noch Folgendes bemerkt. Wird der Name Razi ohne weitere Hinzufügung genannt, dann ist der 1209 gestorbene[2]) (Fahraddín) gemeint. Das Verzeichnis der zitierten Literatur gibt einen Überblick über die für Suhrawardi und seine Interpreten wichtigen Philosophen und Werke. Aus der Art und Weise und der Häufigkeit, mit der ein Werk zitiert wird, mag man seine Einschätzung bei den betreffenden Autor entnehmen. Die aufgezählten Werke sind durchweg kaum genauer bekannt geworden, einige sogar dem Titel nach

[1]) Schirázi betrachtet die Theologie des Aristoteles als ein autentisches Werk des Meisters. Er kennt jedoch auch den Widerspruch, der sich zwischen dieser Theologie und den übrigen Schriften des Aristoteles bemerkbar macht (372 oben).

[2]) Es besteht vereinzelt der Brauch, das Todesjahr von Nichtchristen mit einem * (Sternchen) zu kennzeichnen. Im ersten Druckbogen sind diese Zeichen stehen geblieben. In den folgenden wurden sie durch das deutlichere † (Kreuzchen) ersetzt.



unbekannt. Aus dem Kontexte, in dem sie zitiert werden, läſst sich auf die in ihnen behandelten Probleme und den Geist, in dem diese gelöst werden, schließen, sodaſs aus diesen Zitaten (durch Kombinierung aller zerstreuten Angaben über jedes einzelne Werk) manche Aufschlüsse über ein noch unbekanntes Gebiet der arabischen Literatur gewonnen werden können. Auffällig ist, mit welcher Hochachtung Schirázi (1640) den Schirázi (1523†), den Kommentator Túsis, zitiert. Bisher ist er fast völlig unbeachtet geblieben. Er scheint jedoch von nicht zu unterschätzender Bedeutung gewesen zu sein, sodaſs es sich lohnen würde, seinen Spuren einmal nachzugehen. Schirázi, der Glossator, erwähnt S. 36, Anm. 3 einen neuen, eigenen Beweis für die Einheit Gottes; vgl. dazu Horten: Die Gottesbeweise bei Schirázi; Bonn (Cohen) 1911. Dieser Beweis ist dem ontologischen Paralogismus des Anselmus verwandt. Er schlieſst von dem Begriffe des Seins (und zugleich von dem realen Sein der empirischen Welt) auf ein absolutes und einziges Sein. Dieser Gottesbeweis ist dadurch so eigenartig, daſs er neben seiner ontologischen eine andere Seite besitzt, durch die er dem Kontingenzbeweis verwandt ist. — Es ist höchst interessant, daſs wie Seite 37 zeigt, einige altpersische Monatsnamen zur Bezeichnung himmlischer Intelligenzen verwandt werden. Die Ideenverbindung wird wohl darauf beruhen, daſs jene Namen ursprünglich Sternbilder bedeuteten und daher in das Reich der Himmel gehörten; von der Bezeichnung der Sternbilder wurden sie dann auf die in den Sternen und durch die Sterne wirkenden Geister übertragen — eine sehr naheliegende Assoziation. — Suhrawardi leugnet (S. 53 Anm. u. 54), daſs das Feuer ein besonderes Element sei. Diese Lehre hängt mit seinem Systeme aufs innigste zusammen. Alle Dinge sind in ihrem innersten Wesen Licht oder Abstufungen des Lichtes und Schattens. Das Feuer (Licht) kann also kein besonderes Element sein, da es das Wesen aller Dinge ist. Daher steht Suhrawardi mit dieser Lehre vereinzelt da. — Wenn S. 68 von einer unendlichen Anzahl Seelen und Ideen (S. 66 „Städte“ des Himmels) gesprochen und S. 69, Z. 6 die Möglichkeit einer unendlichen Summe bestritten wird, so scheint eine Inkonsequenz Suhrawardis vorzuliegen. Eine Harmonisierung dieser Lehren (es handele sich

nur um eine zeitlich aufeinanderfolgende unendliche Kette, die als möglich betrachtet wird — oder um ein potentiell Unendliches) ist nicht zulässig für die Dinge der Ideenwelt.

Meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Geheimen Regierungsrat Professor Dr. Benno Erdmann spreche ich für sein freundliches und wohlwollendes Entgegenkommen meinen aufrichtigsten Dank aus.

Bonn, den 2. November 1911.

Dr. Max Horten.

Teil I.

Propädeutik.

Das Ziel, das wir in diesem Buche[1]) erstreben, läfst sich in zwei Teile zerlegen. Der erste handelt über die Regeln („Fesselungen") des Gedankens. Dies ist die Logik, da durch sie die Scheidung der richtigen und falschen Gedanken erkannt wird. Ihr kommen drei Teile zu, der erste: die Erkenntnisse im allgemeinen und die Definition, der zweite: die Beweise und ihre Prinzipien, der dritte: die Widerlegung der Sophismen. Der zweite Teil handelt über die göttlichen Leuchten, die ersten Prinzipien und die Ordnung des Seins. Vor dem Eintreten in diese Probleme sind als einleitende Fragen noch zu

[1]) S. 28. Der Kommentar führt in der Einleitung aus: „In diesem Buche (3) werden die Auferstehung der Leiber, alle Verheifsungen des Propheten, die Wunder und Vorhersagungen erklärt. Zu solchen Erkenntnissen gelangt man aber nur durch Veredelung der Seele (elsirr), wie es Avicenna in den Thesen, der Erlösung und der Genesung der Seele darlegt in Übereinstimmung mit den alten Philosophen Agathodemon (Anaximander), Hermes, Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Plato und anderen, die in ihrem sittlichen Leben danach strebten, die Eigenschaften Gottes sich zu eigen zu machen. Nur wer sich Gott in einer vierzigtägigen Fastenzeit ganz geweiht hat (5, 4), kann in diese Mystik eindringen. In unserer Zeit (ca. 1300) befafst man sich mit abgeleiteten Wissenschaften, vielen Disputationen und heftigem Opponieren, das fruchtlos bleibt. Man weist die Mystik ab und vernachlässigt die Beschäftigung mit den Prinzipien (6). Einem Mystiker gehorcht jedoch die Welt der Veränderungen (alakwán) ebenso wie den Wunder wirkenden Heiligen. Dieses Werk widme ich dem Gouverneur Dasgerdáni (Ali bn Muhammed; 8), der in den beiden Tugenden, der theoretischen und der praktischen Philosophie, gleichmäfsig erfahren ist." Ein darauf folgendes Gedicht beginnt wie das Lobgedicht Faranis auf seinen Gönner in seinem Kommentar zu den Ringsteinen.

erledigen: 1. das Ziel dieses Werkes, 2. sein Nutzen und das Vermeiden von Nachteilen, 3. der Titel, 4. der Verfasser, 5. die generische Bestimmung der Wissenschaft, 6. ihre Rangordnung, 7. Einteilung und 8. die Arten des Lehrens dieser Weisheit.

Nach dem Ausspruche des Sokrates (13) kann die göttliche Wissenschaft nur derjenige erlangen, der begabt und geduldig ausharrend ist. Was ich (Suhrawardi) in meinen einsamen Stunden erkannt habe, als ich mich von den körperlichen Dingen abwandte, den rein geistigen, lichtartigen Dingen zuwandte und mit der göttlichen Welt und einigen Geistern des Himmelreiches in Verbindung trat, will ich nun berichten. In dem mystischen Erschauen (16) erfaſste ich zuerst eine bestimmte Wahrheit und suchte sie dann durch Argumente zu beweisen, während die Peripatetiker die umgekehrte Methode befolgen, indem sie sich durch die Beweise führen lassen, ohne das Ziel (die resultierende Wahrheit) im voraus zu wissen. Unser Meister ist Plato, besonders in seinen Werken Timäus und Phädon (Fādun), während der Leitstern der empirisch Forschenden Aristoteles bleibt (17). Wir befinden uns aber in Übereinstimmung mit dem Vater der weltlichen Gelehrten, Hermes aus Ägypten, bekannt unter dem Namen Prophet Idrís (Henoch), Stifter der „Hermesianer“ (Harámisa). Zwischen diesen und Plato fallen zeitlich die übrigen: Empedokles, dessen Schüler Pythagoras, dessen Schüler Sokrates und dessen Schüler Plato, das Siegel und der Schluſsstein der Mystik. Ihre Lehre „prägten“ sie in orakelhafte Aussprüche. Verwandt mit dieser Philosophie (18) ist die von dem Lichte und der Finsternis, die die alten Perser aufstellten, z. B. Gámásf (Gāmāsp), Farschádschúr (Fraschauschtra) — nach einigen Handschriften: Farschádschír — und Buzurgmihr, die vor jenen Griechen lebten. Auf den Voraussetzungen dieser Perser bauten die Philosophen der Erleuchtung ihr System auf. Die Perser lehrten zwar die Existenz zweier Prinzipien, des Lichtes und der Finsternis. Damit bezeichneten sie jedoch nichts anderes als das notwendige und das kontingente Sein; denn das Licht vertritt die Stelle des notwendigen Seins und die Finsternis die des kontingenten. Sie lehrten nicht: das erste Prinzip des Weltalls ist eine Zweiheit, Licht und Finsternis. Eine solche Behauptung stellt kein Mensch auf, der den normalen Gebrauch

seiner Vernunft erlangt hat, geschweige denn die berühmten Philosophen Persiens, die in die Tiefen der Wissenschaften eindrangen. Schirázi: Suhrawardi erweckte deren Philosophie zu neuem Leben und harmonisierte sie mit der der Griechen. Gámásp war der Schüler des Zaraduscht (Zoroaster), Farschádschír und Buzurgmihr. Früher als diese lebten (19) die Könige Kaijúmart, Ṭahmúrit, Ifrídún, Kai-Husran (Kyrus) und Zarduscht. Unglücksfälle, vor allem der Verlust der Königswürde, haben ihrer Weisheit das Grab gegraben. Alexander liefs die meisten ihrer Schriften verbrennen. Ihre Weisheit, so fügt Suhrawardi hinzu, ist nicht der Unglaube der Magier, die zwei erste Prinzipien, Licht und Finsternis, annehmen, noch der des Ḥadimáni aus Babel. Er war der Religion nach ein Christ, der Rasse nach ein Magier. Von ihm stammen die Dualisten ab, die zwei Gottheiten annehmen, den Gott, der das Gute ist und erschafft, das Licht, und den anderen Gott, der das Böse ist und erschafft, die Finsternis. Diese Lehre verfällt also dem Dualismus.

Die Existenz des Weltalls setzt die Ordnung voraus und diese beruht auf den theologisierenden Philosophen, die religiöse Gesetze aufstellen. Aus diesem Grunde mufs die Erde immer einen Philosophen aufweisen, von dem die richtige Leitung ausgeht (vgl. die Lehre über den Imám). Er ist (20) dem Menschen notwendiger „als Wimpern und Barthaare". — Wenn (21) Aristoteles auch ein grofser Philosoph war, so darf man seine Bedeutung dennoch nicht in der Weise übertreiben, wie es Avicenna am Ende seiner Logik getan hat. Andere grofse Philosophen sind Agathodemon, d. h. Seth, der Sohn des Adam, Hermes, d. h. der Prophet Idrís, Asklepios (Text: Asḳalínús), der Diener des Hermes (22). — Dieses unser Buch (25) ist für diejenigen bestimmt, die sowohl die mystische Theologie (die auf Visionen und Intuitionen beruht) als auch die wissenschaftliche Forschung nach der streng logischen Methode des Aristoteles suchen, denn es enthält beide Arten der Weisheit. Die Logik kondensiert sich in dieser Philosophie der Erleuchtung (28) auf nur wenige Sätze. Wer längere Ausführungen wünscht, möge sie in den Werken talwiḥát, muṭáraḥát, schifa und nagát suchen.

Die Vollendung des Menschen liegt in der Erkenntnis der Wahrheit, die er glauben, und der Erkenntnis des Guten, das

er ausführen soll. Dieses besteht in Tapferkeit, Selbstbeherrschung und Klugheit, deren **Summe** die Gerechtigkeit darstellt (29; vgl. Avicenna, Metaph. S. 684—85 der Übersetzung).[1] Die Philosophie (31) zerfällt in eine theoretische und eine praktische. Jedes dieser beiden Gebiete zerfällt wiederum in drei Teile, z. B. die spekulative Philosophie. Ihr Objekt ist dasjenige, was nicht von unseren Tätigkeiten abhängt. Es verhält sich entweder so, daſs es zu seiner Existenz und Definition, d. h. zu seinem esse ens reale et logicum der Materie bedarf. Die Erkenntnis dieses Objektes ist die Naturwissenschaft, die die niedrigste Stufe einnimmt. Oder es verhält sich so, daſs es zu seiner realen Existenz, aber nicht zu seiner Definition der Materie bedarf — das Objekt der Mathematik, der mittleren Wissenschaft — oder so, daſs es in keiner der beiden Existenzweisen die Materie erfordert — das Objekt der Metaphysik, der höchsten Erkenntnis. Die praktische Philosophie (32) ist entweder individuelle Ethik, Ökonomik oder Politik. Eine andere Auffassung kennt vier Teile der theoretischen Philosophie (33); denn ihr Objekt erfordert zu seiner individuellen Existenz entweder die Materie oder nicht. Ist es im ersten Falle auch in der logischen Welt nicht frei von dem Stoffe, so ergibt sich das Objekt der Naturwissenschaft, andernfalls das der Mathematik. Ist es im zweiten Falle in keiner Weise mit der Materie verbunden (schlieſst es dieselbe vielmehr aus), z. B. Gott, die Geister und Seelen, so haben wir das Objekt der Theologie, andernfalls das der Metaphysik, die sich z. B. mit Begriffen wie Individualität, Einheit, Vielheit, Ursache, Wirkung usw. befaſst. Diese Gegenstände existieren manchmal in der Materie, manchmal ohne dieselbe. Die Logik ist das Organon, Instrument der Wissenschaften (propaedeutica in philosophiam). Man soll sie jedoch erst erlernen, nachdem man seine Charaktereigenschaften veredelt und durch die Kenntnis einiger mathematischen Wissenschaften seinen Geist gefestigt hat. Hippokrates hat nämlich den Ausspruch getan: Ernährt man einen kranken Körper, so steigert

---

[1]) Kommentar: „Die Wichtigkeit der Logik wuſste Alexander sogar zu schätzen, indem er dem Aristoteles, dem Verfasser der Logik, 500000 Denare und einen Jahresgehalt von 120000 Denaren zuwandte.“

man die Krankheit. Diese Wahrheit gilt auch von der Seele (Kommentar: Über die Mathematik führt Suhrawardi weder in dieser Schrift noch in anderen etwas aus. In den muṭâraḥât bemerkt er, dafs sie sich auf die Untersuchung von Einbildungen erstrecke; 34). Die Ethik befafst sich mit den asketischen Übungen und der Lebensführung der Mystiker (nach indischem Vorbilde; 35), die Logik mit den intentiones secundae.

Abhandlung I. Die Definition.

Betreffs der Definition resp. Deskription sind sieben Regeln zu beachten: 1. Unter Bedeutung haben eines Wortes versteht man, dafs man aus demselben einen anderen Gedanken auffafst. Die Bedeutung ist entweder eine natürliche, z. B. die Onomatopöie, oder eine künstliche, die auf willkürlicher Sprachsetzung (Thesis) beruht (36). Die direkt intendierte Bedeutung eines Wortes (37) ist beständig von einer indirekten „parasitären" begleitet (der Nebenbedeutung). In einer Sache einbegriffene Dinge sind jedoch in einer Bedeutung dann nicht mitbezeichnet, wenn sie etwas Einfaches, Unteilbares ausdrückt. Das Universelle bedeutet in sich noch nicht das Partikuläre, das in seinen Umfang fällt (38). 2. Die Logik setzt ein Erkennen voraus, das in einem Abbilde, einer Erkenntnisform besteht, die in den Geist des Erkennenden gelangt. Sie bezieht sich nicht auf ein unmittelbar „präsentes" Wissen, in dem sich der Erkennende direkt mit dem Objekte vereinigt, z. B. das Erkennen Gottes und der Mystiker, das in der Relation der Erleuchtung (39, 6) besteht (Gl. vgl. das Werk des Kommentators Schirâzi: „Beweis für die Existenz des notwendig Seienden"), vgl. die muṭâraḥât Suhrawardis. Gegen die Lehre von der Erkenntnisform in uns (40—41) opponierten im Sinne der Leugnung des ens logicum Dauwâni, Razi, ibn Kammuna (Kommentar zu der talwiḥât ca. 1268, von denen es Schirâzi [1523*], der Kommentator Túsis, entlehnte: das ens logicum sei eine reine Relation. Gurgani behauptet fälschlich, der Begriff verhielte sich zum Urteile kontradiktorisch, indem er letzteres ausschlösse; vgl. Schirâzi [1640*]: Die vier Reisen — 42 — Avicenna: Thesen — ischarât —). Das Urteil (43) ist ein proprium des

Erkennens, nicht etwa ein Teil desselben oder sogar identisch mit ihm. Der Gedanke, der auf Grund seines Wesens befähigt ist, von vielen Einzeldingen prädiziert zu werden, heifst ein universeller, sonst ein individueller. Er zerfällt in sechs Arten: als unmögliches, z. B. der zweite Gott, mögliches aber unwirkliches, wirkliches aber einzigartiges oder zahlreiches, und zwar endliches oder unendliches (44; die Glossen zitieren häufig Avicenna: Das Buch der Genesung der Seele).

3. Jede Wesenheit ist entweder einfach (45) oder zusammengesetzt. Sie besitzt trennbare und untrennbare Akzidenzien. Letztere sind innerlich und notwendig mit der Wesenheit verbunden (46) und beruhen nicht auf einem willkürlichen Herstellen und Formen (47). Gott kann sie nicht anders erschaffen. 4. Besonders sind die aus dem Wesen sich ergebenden und von diesem als einer adäquaten Ursache bewirkten Bestimmungen von denen zu unterscheiden, die von einer äufseren Ursache stammen. Dieses bildet kein Objekt der Wissenschaften. Der Teil (48) ist begrifflich früher als das Ganze und dessen causa inadaequata. 5. Das Universale besitzt als solches keine Realität aufserhalb des Verstandes (49), es sei denn in Verbindung mit einer Individualität. Wird das Allgemeine in gleicher Weise von allen einzelnen Individuen ausgesagt, so nennt man es das univoce Allgemeine. Andernfalls wird es analogice prädiziert (Gl.: nach Avicenna und den bekannten Schülbüchern, sogar nach der Lehre der orthodoxen Theologen, die das ens logicum leugneten, existiert das Allgemeine nur in seinen Individuen. Die analoge Bezeichnungsweise erklärt Suhrawardi in den talwîḥât). 6. Die menschlichen Erkenntnisse sind teils evidente („natürliche" in der Natur des Geistes angelegte), teils abgeleitete (Gl.: dieser Satz selbst ist ein evidenter). Die Erkenntnis letzterer mufs durch eine Argumentation „erjagt" werden (aristotelischer Ausdruck; Gl.: die Evidenz besitzt verschiedene Grade). Das Erkennen setzt nicht unendlich viele Vorbedingungen voraus (quia infinitum non transitur). Sonst könnte es nicht zustande kommen. Das bereits Erkannte (52), die Prämissen bilden die Materie des Denkvorganges, die logische Ordnung die Form. Das Kriterium, das das Wahre vom Falschen unterscheidet, ist die Logik.

7. Die Definition wendet sich an solche, die das Ding noch nicht erkennen. Glosse: Sie antwortet auf die Frage, was ist der Gegenstand (Aristoteles). Viele behaupten, es stehe nicht in unserer Macht, uns Begriffe und Urteile zu bilden. Nur göttliche Erleuchtung könne dieses bewirken. Die Logik habe nur den Zweck, die Seele von den die Aufmerksamkeit ablenkenden Momenten ferne zu halten und sie mit dem Prinzipe der geistigen Emanation, dem aktiven Intellekte, zu vereinigen. Bei den Propheten, die von der heiligen Kraft (dem hl. Geiste) unterstützt werden, ist dieses der Fall. — Es ist ein Unterschied, ein Ding in einer bestimmten Hinsicht, und eine Hinsicht eines Dinges zu erkennen (53).

Die Definition kann nicht aus nur einem Merkmale bestehen. Sie mufs ferner klarer sein als das Definiendum (Gl.: vgl. die Logik Farabis). Ungültig ist z. B. die Definition: Das Feuer ist das Element, das der Seele ähnlich ist (ein an das System der Stoiker erinnernder Gedanke); denn „Seele" ist ein dunklerer Begriff als „Feuer" (55). Die Definition ist keine reine Worterklärung, kein Vertauschen einiger Ausdrücke mit andern. In der Definition von Relativa und Reziproka mufs die Ursache genannt sein, die die Relation herbeiführt; denn die beiden Termini der Relation stehen sich im Bekanntsein gleich. Der eine, z. B. der Vater, kann daher nicht durch den andern, den Sohn, erklärt werden (56). Avicenna definiert in den „Thesen" (ischârât) die Definition selbst als Rede (oratio, nicht nur ein einzelnes Wort), die das Wesen des Dinges bedeutet. Eine Begriffsbestimmung durch äufsere Akzidenzien (57) ist eine descriptio. Die meisten (58) verstehen nur das sinnlich Wahrnehmbare. Die Definition des Körpers als: 1. Zusammensetzung aus Hyle und Form, oder 2. in sich bestehende Ausdehnung, oder 3. Komplex von Atomen, würde ihnen unverständlich bleiben (59). Glosse: Fafst man das Genus sine conditione determinationis, dann ist es ein eigentliches Genus, fafst man es sub conditione indeterminationis, dann ist es Materie, fafst man es sub conditione determinationis (durch die spezifische Differenz), dann ist es Spezies. Betreffs des Körpers lautet das Problem: Existieren seine beiden Teile (Genus und Differenz) durch eine Existenz — dieses ist Lehre der Akademiker (arruwaḳijûn) — oder durch zwei — dieses ist Lehre der Peripatetiker.

Nach den Forderungen des Aristoteles (60) mufs die Definition durch das proprium (als differentia specifia) hergestellt werden. Wenn das proprium also unbekannt ist, bleibt eine Definition unmöglich. Ferner können nach den Voraussetzungen des Aristoteles nur solche Dinge definiert werden, die aus einfachen Substanzen zusammengesetzt sind. Sodann ist man niemals dessen sicher, ob nicht noch ein anderes, wesentliches Moment im Dinge vorhanden ist, das man in der Definition übersehen hat. Glosse: Es ist nicht erforderlich, dafs jedes Ding definiert werden könne, sonst würde sich ein circulus vitiosus oder eine unendliche Kette ergeben — vgl. Avicenna: Genesung der Seele: Lehre von den Kategorien. — Die Bestimmung des Vernünftigseins (rationale), d. h. desjenigen Momentes, wodurch der Mensch der potens nach vernünftig ist, stellt ein Wirkliches dar, das einen inneren Teil des eigentlichen Wesens des Menschen bildet und seine Natur in eben solcher Weise in ihrer Vollkommenheit konstituiert, wie die spezifische Differenz die Spezies, und ferner die Materie des Menschen, nämlich die animalische Natur, in eben solcher Weise, wie die Wesensform die Materie. Ebenso wie nämlich die spezifische Differenz die Wesenheit der Spezies begründet und die Existenz des Genus herstellt, verhält sich auch die Gesetzmäfsigkeit der Wesensform zur Materie.

Aus allem Erwähnten ergibt sich, dafs die Definition, wie sie die Peripathetiker fordern, unmöglich ist; denn man erkennt das Wesen des Dinges nur, wenn man alle wesentlichen Momente erkannt hat und es zugleich sicher ist, dafs man kein notwendiges Moment übersehen hat. Aristoteles selbst gestand ein, dafs die vollkommene Definition mit grofser Schwierigkeit verbunden sei. Nach unserer Lehre gibt es also nur solche Definitionen, in denen Bestimmungen eines Gegenstandes in einer ganz bestimmten eigenartigen Weise verbunden werden, so dafs dieselbe Verbindung bei einem anderen Dinge nicht möglich ist. Man vergleiche dazu die „Unterhaltungen Suhrawardis“ (mutarahat 62). Eine Definition durch ein Beispiel ist die der Seele, dafs sie ein Ding sei, welches sich zum Körper ebenso verhalte wie der König zur Stadt. Der Beweis zerfällt in den eigentlichen Syllogismus und die Induktion. In dem Syllogismus besitzt der Beweis einen gröfseren Umfang als das

zu Beweisende, während in der Induktion das zu Beweisende einen gröſseren Umfang besitzt als der Beweis, da dieser aus einer Aufzählung von Einzeldingen besteht, während das zu Beweisende eine universelle Thesis ist.[1])

Abhandlung II. Die Lehre vom Beweise.

1. Das Urteil ist eine Rede (oratio), betreffs deren man sagen kann, daſs derjenige, der diese Lehre ausspricht, etwas Wahres oder etwas Falsches aussagt, und die Argumentation einer Rede, die aus Urteilen zusammengesetzt ist und zwar so, daſs sich ein neues Urteil ergibt, wenn man die ersten Urteile billigt (64). Es ist ein Unterschied dazwischen, daſs eine Konsequenz notwendig sei und daſs sich das Konsequens ebenso verhalte. Vgl. dazu die „Erklärungen Suhrawardis" (el-talwīḥát. Glosse: Der dichterische Syllogismus richtet sich nur an die Phantasie, nicht an den Verstand). Das einfachste Urteil ist die Prädikation, die besagt, daſs eines von zwei Dingen identisch mit dem anderen sei — vgl. Túsi: „Kommentar zu den Thesen Avicennas". Ist die Konsequenz zweier Sätze keine im eigentlichen Sinne absolut notwendige, so wird der Syllogismus ein konditionaler genannt. Das kontradiktorische Gegenteil der Prämisse (67) und der bedingte Satz selbst (die Apodosis) können nicht Folgerungen eines konditionalen Bedingungssatzes sein. Vielfach hat die Folgerung einen weiteren Umfang als die Voraussetzung, z. B. wenn dieses Ding etwas Schwarzes ist,

---

[1]) Glosse Schirázis: Vgl. zu diesen Ausführungen Avicenna: Die Weisheit der Erleuchtung (el-hikma el-muschrikija), Túsi: Kommentar zu den Thesen Avicennas, und Suhrawardi: Die Unterhaltungen (el-mutarahat). Man behauptet, daſs Avicenna in den Abhandlungen, die er der Philosophie der Erleuchtung widmet, lehre, auch die einfachen Dinge könnten definiert werden. Diese Abhandlungen (alkarárís) sind in unserem Besitze. Wir finden in ihnen die erwähnte Lehre jedoch nicht. Es gibt auch andere Wege des Erkennens als die Definition (62). Plato ist der Ansicht, man erfülle alle Bestimmungen einer vollkommenen Definition auf dem Wege der Analyse und Teilung, Aristoteles, man erfülle sie auf dem Wege der Zusammensetzung. — Die Akzidenzien werden dadurch definiert, daſs man angibt, welches Moment sie mit ihren Substraten in ausschlieſslicher Weise verbindet, so daſs sie keinem anderen Substrate in derselben Weise anhaften könne (63).

dann ist es eine Farbe. Aus der Negation und Unrichtigkeit des Partikulären ergibt sich nicht die Negation und Unrichtigkeit des Universelleren, aus der Position und Richtigkeit des Universelleren ebensowenig die Position und Richtigkeit des Partikulären. Aus der Position und der Wahrheit des Partikulären ergibt sich vielmehr immer die Position und Richtigkeit des Allgemeineren und aus der Negation und Unrichtigkeit des Allgemeineren die Negation und Unrichtigkeit des Partikulären. Besteht zwischen den zwei Teilen einer konditionalen Folgerung ein Gegensatz, so ist dieser Syllogismus ein disjunktiver (ausgedrückt mit entweder — oder; 68).[1])

2. Das Urteil (70) besitzt neben den verschiedenen Qualitäten (Position, Negation) auch verschiedene Quantitäten (S. 69 werden fünfzehn Arten des kondizionalen Schlusses aufgezählt. Als Vorbild dienen, wie der Glossator ausführt, die Lehren Avicennas, z. B. in der „Weisheit der Erleuchtung" — alhikma almuschriḳíja S. 74 — den „Thesen" — Túsis „Kommentar zu den Thesen", Razi (1364*): „Disputationen". — Zuletzt — 76 — werden die positiven, negativen, infiniten und doppelt negativen Prädikationen behandelt).

3. Die Beziehung zwischen Prädikat und Subjekt kann bestimmte Modifikationen annehmen, die des Notwendigen, Unmöglichen und Möglichen (77).[2]) Die präzise Prädikation

---

[1]) Glosse Schirázis: „Nach Avicenna sind drei Momente für das prädikative Urteil erforderlich: Subjekt, Prädikat und Beziehung. Der Unterschied zwischen Zweifel, Vermutung und sicherer Erkenntnis beruht nicht auf dem Objekte, sondern auf dem Verhältnis des Subjektes zum Objekte. Farábi (67) zählt vier Arten der uneigentlichen (akzidentellen) Prädikation auf, insofern ein Individuelles von einem anderen Individuellen oder Universellen, resp. ein Universelles von einem anderen Individuellen oder Universellen prädiziert wird. Die jüngeren Philosophen widersprechen dem Farábi in dieser Lehre, da ein Individuum nicht von einem anderen prädiziert werden könne (vgl. Aristoteles: Anfang der Logik)."

[2]) Glosse: Nach Schirázi (1523*), dem gelehrten Kommentator des Túsi, ist das contingens universale keine gemeinsame Natur in den Dingen (79). Zur Bestimmung der verschiedenen Arten des Möglichen müssen wir mehr unser subjektives Erkennen als die objektiven Dinge ins Auge fassen — vgl. Túsi: Farábi und Avicenna stehen in logischen Fragen vielfach in Widerspruch zueinander (80). Farábi bezeichnet etwas als so beschaffen (83), wenn es auch nur der Potenz nach so beschaffen ist. Darin widersprachen ihm die späteren Philosophen. Wer die logischen Schriften dieser

(primo et per se und in sensu composito vel sensu diviso) ist von der unpräzisen (82) zu unterscheiden. Alle Urteile lassen sich auf die praedicatio affirmativa necessaria zurückführen (84); denn die Kontingenz des Kontingenten ist eine notwendige, und die Unmöglichkeit des Unmöglichen ebenfalls. Als notwendig resp. unmöglich kann man nämlich das Kontingente bezeichnen (in sensu composito), nicht aber das Notwendige resp. Unmögliche als kontingent. Die Negation (86) ist nicht die Aufhebung eines Urteils, sondern bedeutet ein wirkliches Urteil.

4. Die Kontradiktion ist die Verschiedenheit zweier Urteile in Behauptung und Verneinung, und zwar simul et secundum idem, was durch die Erfüllung von acht Bedingungen erreicht wird (87) — vgl. Avicenna. Farábi führte alle diese Bedingungen auf die eine der gleichen Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat zurück.

5. Unter einfacher Konversion eines Urteils versteht man die Umkehr (89) desselben, in der das Subjekt in seinem gesamten Umfange zum Prädikate, und das Prädikat ebenso zum Subjekte gemacht wird mit Beibehaltung der Qualität und der Wahrheit resp. Falschheit der Aussage (diese letzte Bestimmung wird von dem Kommentator und Glossator bestritten — mit Berufung auf Schirázi [1523†]: Kommentar zu Tusi). Das affirmative allgemeine Urteil wird partikulär konvertiert, wenn das Prädikat einen gröfseren Umfang hat als das Subjekt (90). Der Satz: notwendigerweise ist es für jeden Menschen möglich, die Kunst des Schreibens zu erlernen, lautet in seiner Umkehrung: Notwendigerweise sind einige, denen es möglich ist, die Kunst des Schreibens zu erlernen, Menschen. Dies widerspricht der Lehre der Peripatetiker; denn nach ihnen kann

betrachtet, erkennt, dafs die Möglichkeiten der logischen Fehler unzählbar sind. Die jüngeren Philosophen haben diese im einzelnen ausgeheckt (Worte des Kommentars). — Avicenna: Von dem Begriffe animal kann der des Genus nur ausgesagt werden (84), wenn man ihn durch logische Operation von der Materie befreit. Razi fügt hinzu: Dazu mufs die Bedingung treten, dafs jener Begriff auch von anderen Arten, nicht nur von einer bestimmten ausgesagt werden könne. — Das Richtigste ist es (85), die Modifikationen der Urteile alle in das Prädikat zu verlegen, nicht in die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat. Alle Urteile sind dann notwendige.

das Urteil in materia necessaria nicht konvertiert werden, da in diesem Falle vielfach das Subjekt nicht notwendigerweise dem Prädikate zukommt (Glosse: vgl. Túsi, Kommentar zu den Thesen Avicennas. Farábi konstruierte den Syllogismus: Einige b sind c als kontradiktorisches Gegenteil der Umkehrung: Kein c ist b. Aus demselben deduzierte er, dafs einige b nicht b sein müfsten. Avicenna billigte diesen Beweis, den Schirázi, der Glossator, ablehnt).

6. Der Syllogismus (95) kann nicht aus weniger als zwei Urteilen bestehen. Aus einer Prämisse (97), in der die Konklusion nicht potentialiter enthalten ist (wie in der maior), kann man die Folgerung nicht ableiten (Suhrawardi folgt dem Avicenna, der Glossator und Kommentator dem Túsi: Kommentar zu den Thesen Avicennas, wo Túsi dem Razi Rede und Antwort steht; 98; und Kaukari, abul Abbás; 99). Die Negation, die einen Teil des Prädikates oder Subjektes ausmacht (wie in der praedicatio infinita), kann man von dem Nichtseienden nicht aussagen, wohl aber diejenige, die die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat abbricht (100). Die affirmative Prädikation enthält zwei Aussagen. Die erste ist die Aussage des Subjektes (d. h. der Existenz des Subjektes, das den Geltungskreis des Prädikates bestimmt); die zweite die des Prädikates. Auch eine negative Prädikation mufs die erste Art der Aussage enthalten (102; der Glossator beruft sich auf Schirázi — 1523† —, Túsi: Kritik Razis — des muḥaṣṣal: auch die Negation des logischen Seins besitzt eine positive Existenz und kann daher Subjekt positiver Aussagen werden. — Avicenna: Thesen — 105 —, Túsi: Kommentar zu Avicenna). Die vierte (galenische) Figur des Syllogismus ist wegen ihrer Unvollkommenheit auszuschalten.

Betreffs der zweiten Figur des Syllogismus (110) gilt: Wenn zwei universelle Urteile verschiedene Subjekte haben, kann das Prädikat des einen von dem andern in keiner Weise ausgesagt werden. Die Folgerung ist also eine negative. Wenn umgekehrt (112) die Prädikate wesentlich verschieden sind, kann das eine Subjekt in keiner Weise einen „Teil“ des anderen bilden (in dem Umfange des anderen sein). Dieses ist die Methode der Philosophen der Erleuchtung im Gegensatz zu der des Aristoteles. Für die negativen Sätze gelten keine

besonderen Regeln, da dieselben zu positiven gemacht werden können, indem man die Negation in das Prädikat verlegt. Durch diese Manipulation ist unsere (Suhrawardis) Methode kürzer als die peripatetische, da die Verschiedenheit der Figuren wegfällt. Die dritte Figur (114) schliefst nur in dem Umfange, der durch die gemeinsamen Subjekte bestimmt ist (Glosse S. 115: Avicenna erwähnt den Fall, dafs die Universalität eines Urteils keine innerlich notwendige, sondern eine statistische, zufällige sei. Dann ergebe sich kein universeller Schlufs. Schirázi kritisiert diese Lehre).

Der indirekte Beweis ex absurdo ist (117) aus zwei Syllogismen gebildet, einem einfachen und einem zusammengesetzten (mit entweder — oder; Glosse: Aristoteles zählt diesen Syllogismus zu den konditionalen, nach anderen Auslegungen jüngerer Philosophen zu den zusammengesetzten (118).

7. Die eigentlichen Wissenschaften verwenden ausschliefslich den apodiktischen Beweis, der sich aus sicheren Prämissen zusammensetzt. Seine Voraussetzungen sind 1. die ersten Prinzipien des Denkens, 2. die direkt wahrgenommenen (immer individuellen) Gegenstände, 3. die Experimente (der täglichen Erfahrung), 4. die wahrscheinlichen resp. sicheren Vermutungen, die aus sicheren Indizien schliefsen, 5. die Traditionen, die sich auf eine ununterbrochene Kette von Gewährsmännern stützen und 6. die Urteile, die einen Syllogismus in sich schliefsen, z. B. dafs die Vier eine gerade Zahl ist. Nach der Philosophie der Erleuchtung reduzieren sich diese sechs Punkte auf drei: 1. die evidenten Erkenntnisse, 2. die direkten (inneren und äufseren) Wahrnehmungen und 3. die sicheren Vermutungen — vgl. die „Erklärungen" (talwiḥát; 119; die Glosse beruft sich auf Avicenna: Genesung der Seele). Der Beweis setzt sich aus notwendigen Wahrheiten zusammen, die Topik aus möglichen, die „in pluribus" vorkommen, die Rhetorik aus möglichen (kontingenten), die ebenso oft eintreten als sie nicht eintreten, die Dichtkunst aus rein möglichen, die Sophistik aus kontingenten, die „in paucioribus" (selten) auftreten. Dieser Lehre folgt Avicenna als seiner eigenen, ohne darin also Schüler des Aristoteles zu sein. Eine andere Auffassung besagt: Der Beweis besteht aus wahren Sätzen, die Topik aus meistens wahren, die Dichtkunst aus falschen. — Die tägliche Er-

fahrung (121) besteht aus häufig wiederholten direkten Wahrnehmungen, die vermittelst eines verborgenen Syllogismus zu sicheren Erkenntnissen führen, die Induktion darin, daſs man individuelle Erkenntnisse, die man sammelt, zum Prinzipe für ein allgemeines Urteil macht, das daher keine sichere Erkenntnis darstellt. Die Induktion ist also ein universelles Urteil, über das, was man in vielen individuellen Tatsachen gefunden hat. Umfaſst das Urteil alle individuellen Tatsachen nicht mehr als diese, so haben wir die vollständige Induktion, z. B. Tiere, Pflanzen und leblose Körper sind räumlich ausgedehnt. Daher ist also jeder Körper räumlich ausgedehnt. Dieser Schluſs ist, wie der Kommentator Schirázi hinzufügt, ein solcher, der ein sicheres Wissen verleiht; denn er ist virtuell gleichwertig mit einem distributiven Syllogismus, der die betreffende Schluſsfolgerung ergibt, z. B. die Gesamtheit der Körper sind Tiere, Pflanzen oder leblose Gegenstände. Alle Tiere, Pflanzen und leblosen Gegenstände sind nun aber räumlich ausgedehnt; folglich ist die Gesamtheit der Körper räumlich ausgedehnt. Umfaſst das Urteil aber nicht alle Einzeldinge, so handelt es sich um eine unvollständige Induktion, die keine sichere Erkenntnis verleiht (122). Die Gesamtheit aller Fälle eines universellen Urteils ist nicht wahrnehmbar. Die Universalität der vollständigen Induktion verhält sich jedoch anders als diejenige des Urteils: Alle Menschen sind (mit innerer, wesentlicher Notwendigkeit) Tiere; denn diese stützt sich nicht auf eine Summe von direkten Wahrnehmungen von Individuen dieser Art, sondern ist ein Einblick in die innerste Natur und das Wesen der Menschen (der an einem einzigen Individuum vollzogen werden kann, — Begriffsbildung auf Grund einer einzigen Wahrnehmung; Glosse: vgl. Farábi: „Die Harmonie zwischen Aristoteles und Plato“; vgl. die „Erklärungen“ Suhrawardis).

Die Materien der nicht zu sicherer Erkenntnis führenden Syllogismen sind: 1. Einbildungen über Dinge, die nicht wahrgenommen werden, daſs z. B. jenseits der Welt ein leerer Raum sei (124); 2. die allgemein bekannten Dinge (Gl.: vgl. Schirázi 1523†, der sich auf die Thesen Avicennas Kap. 4 beruft); 3. die „angenommenen“ Lehren auf Grund einer Autorität; 4. die Phantasievorstellungen, die auf physischen Vorgängen in uns

(Veränderung der Mischung) beruhen; 5. die wahrscheinlichen, aber unsicheren Sätze und 6. die unsicheren Vermutungen (126).

Die Analogie ist der Nachweis einer Gesetzmäfsigkeit betreffs eines individuellen Dinges, z. B. die Zeitlichkeit der Welt, indem man diese Gesetzmäfsigkeit an einem anderen Dinge, z. B. einem Hause aufweist und sich dabei auf einen allgemeinen Gedanken stützt, ein Prinzip, das beiden Einzelfällen gemeinsam zukommt, z. B. Haus und Welt sind zusammengesetzt, kontingent usw. Alles Zusammengesetzte und alles Kontingente mufs aber zeitlich entstanden sein, da es nicht ewig sein kann. In dem Analogiebeweise sind (127) zu unterscheiden: 1. das Vergleichsobjekt (das Beispiel), 2. die Anwendung desselben (die „Ableitung", das verglichene Objekt, z. B. das Weltall), 3. der Grund (weshalb beide, Haus und Welt, in der Bestimmung der Zeitlichkeit übereinstimmen) und 4. die Behauptung, d. h. die Gesetzmäfsigkeit, die man von dem verglichenen Objekte aussagt (vgl. dazu die Lehre von dem Schlusse im Systeme der Nyáya). Auf zwei Wegen suchten die Dialektiker diesen Beweis auszuführen: 1. dem der Ausdehnung des Grundgedankens (des „Grundes") auf das ganze betreffende Gebiet — die ältere Schule nannte dieses den gleichmäfsigen Verlauf und die Umkehr des Gedankens, der sich auf alle Individuen jenes Gebietes gleichmäfsig erstreckt und mit dem Gebiete konvertierbar ist, so dafs er nur in jenem Gebiete vorkommt, die jüngere das „Kreisen" des Gedankens innerhalb jenes Gebietes — und 2. den der Sondierung (sabr) und Einteilung, d. h. Aufstellung aller in Frage kommenden Möglichkeiten. Glosse: Dieses ist die Auffassung von der Analogie bei den spekulativen Theologen, den Juristen und Lehrern der Prinzipien (des Rechtes und der Religion; alusúlijún). Der beste Analogieschlufs ist derjenige, dessen universelle Idee (Erkenntnisgrund) identisch ist mit dem Realgrunde (der Ursache) des Urteils (der Gesetzmäfsigkeit). Ferner gehört zur Analogie die vollständige Aufzählung der Möglichkeiten (alhasr) und sodann die Untersuchung der sekundären, tertiären usw. Komplikationen, durch die die Ursache eventuell unwirksam gemacht wird, obwohl sie in einfachen Verhältnissen ihre Wirksamkeit besitzt. — Die Ursache ist (129) besonders zu untersuchen, da sie aus mehreren Ele-

menten bestehen kann, z. B. aus einem himmlischen („ätherischen“) und einem irdischen („elementaren“). Sodann ist alles auszuschalten, was nicht die eigentliche Ursache ist. Ferner ist es durchaus nicht immer einwandfrei sicher, dafs die Ursache der Ableitung (dem Verglichenen) zukommen müsse, wenn sie im Vergleichsobjekte enthalten ist (130).

Man unterscheidet eine demonstratio quod (Beweis für die Existenz einer Tatsache) und eine propter quod (oder quia; Beweis der Ursache einer Tatsache. Glosse: Eine demonstratio quod ist folgende: Was sich, wenn es beleuchtet wird, so und so [wie der Mond in seinen verschiedenen Phasen] verhält, mufs kugelförmig sein. Der Mond verhält sich nun aber so. Also ist er kugelförmig — vgl. Avicenna: Genesung der Seele. — Der terminus medius ist vielfach die Ursache für die Beziehung des terminus maior zum terminus minor, und zwar sowohl in ordine logico als auch reali. Dann liegt eine demonstratio propter quod vor [131]. Die Glosse — 132 — beruft sich auf Avicenna: Die Philosophie der Erleuchtung — alhikma almuschriḳíja — und Gurgani: Glossen zu Túsi).

Die Erkenntnis (133) ist entweder Begriff oder Urteil. Die Methode des Erkennens erstrebt demnach entweder einen Begriff — hier gelten die Fragen was und wie beschaffen — oder ein Urteil zu erwerben — hier gelten die Fragen ob und weshalb (Glosse: Es gibt drei Fragen: Was, ob und weshalb — vgl. die Einleitung der Mathematik des Euklid. In der „Theologie“ zeigt Aristoteles, dafs im vollkommenen Erkennen das Was und Weshalb zusammenfallen — 135).

Abhandlung III. Sophistik.

Kapitel I. Die Arten des Fehlschlusses.

Die Quelle der Sophismen (136) liegt darin, dafs zwischen dem Dinge und dem, was ihm ähnlich sieht, nicht unterschieden wird. Die einen enthalten eine Verwechslung in den Worten, die andern in den Begriffen (die Glosse beruft sich auf Avicenna: Genesung der Seele. Dann berichtet sie: „Mit eigenen Augen haben wir — Schirázi 1640* — Leute gesehen, die sich anfänglich als Philosophen gebärdeten und die Leute zur Philosophie aufforderten, obwohl ihre Stellung in derselben eine

sehr tiefe war. Als ihre Unwissenheit nun bekannt wurde, bestritten sie, dafs die Philosophie eine wahre Erkenntnis und irgendwelchen Nutzen vermitteln könne). Petitio prinzipii (138) heifst der Fehlschlufs, der nichts mehr enthält als die Prämissen. Dreizehn Formen des Fehlschlusses (139) sind vorhanden (der Kommentator beruft sich auf Avicenna: „Genesung der Seele“ und „Thesen“, und Suhrawardi: „Erklärungen“; der Glossator auf Schirázi 1523†: Kommentar zu Túsi). Abgesehen von der Nichtbeachtung der syllogistischen Form ist ein Mangel in der Materie des Beweises Ursache von Sophismen, z. B. Angabe einer Scheinursache (causa pro non — causa), veränderte Bedeutung des terminus medius (quaternio terminorum), Unklarheit in der Tragweite der Negation (145), Verschiebung einer sekundären Bestimmung eines Terminus an die Hauptstelle, Vertauschung dessen, was mit einem Dinge gegeben ist, mit dem, wodurch ein Ding besteht (146), das Akzidentelle als Wesentliches aufzufassen (148) oder das Universelle als Partikuläres oder das Aktuelle als Potenzielles (149), Mangel an Präzisierung der Prädikation — abu Raschíd (ca. 1068) verfällt in seinem Werke „Das Atom“ in diesen Fehler — Verwechslung von Abbild und Original (150),[1] von Teilursache und vollständiger Ursache — vgl. die „Erklärungen“ (talwiḥát). — Aus dem Satze, wenn zwei Dinge einem dritten gleich sind, so sind sie unter sich gleich, ergeben sich Fehlschlüsse, wenn das Objekt der Vergleichung in beiden Fällen nicht dasselbe ist (154). Die Verschiedenheit der Terminologie (157) hindert vielfach das Verständnis. Die Peripatetiker bezeichnen die Luft z. B. als diaphan, andere Philosophen als dunkel, da alles, was nicht Licht ist, dunkel sei (persischer Dualismus. Glosse: vgl. Avicennas Unterscheidung des logischen und metaphysischen Kontrariums).

---

[1]) Kommentar: „Diesen Fehlschlufs machten die spekulativen Theologen, die das ens logicum leugneten, weil unser Geist die Eigenschaften der Dinge annehmen (pati) müsse, wenn diese in ihm enthalten wären.“ Glosse: Dauwani lehrt: Das Erkenntnisbild der Substanz ist selbst eine Substanz, und alles, was der Mensch denkt, mufs in sich existieren und in den erkennenden Prinzipien der höheren Welt. Dagegen ist zu erinnern, dafs die Existenz eines Abbildes nicht zur Konsequenz hat, dafs das Objekt dieses Abbildes existiere — vgl. Rázi, Kommentar zu Urmawi.

Kapitel II. Bedenken gegen peripatetische Lehren.

Gegen den Syllogismus wurden folgende Schwierigkeiten aufgestellt (159): 1. Die praemissa maior macht die minor (die partikulär ist) überflüssig, d. h. die zweite (die maior wird an die zweite Stelle gesetzt) die erste. — Eine Verwechslung des Potenziellen und Aktuellen. 2. Es ist nicht zu erkennen, ob der Schlufssatz der gesuchte ist, quia ignoti nulla cupido (160), und das bereits Vorhandene kann nicht nochmals vorhanden gemacht werden — eine Verwechslung des secundum quid Unbekannten mit dem absolut Fremden (161; Glosse: Die altorthodoxen Theologen stellten diesen Einwand auf, da sie es nicht für notwendig und pflichtmäfsig hielten, dafs der Mensch durch Beweis zur Gotteserkenntnis gelangen müsse. Einige pantheistische Mystiker verhandelten über diesen Einwand, der an die Madhyamika erinnert, mit Avicenna. Jedes Ding besitzt verschiedene Seiten und Arten des Seins, ohne dadurch in eine Vielheit zu zerfallen). 3. Ein Ding kann wesentlich verschiedene konstituierende Prinzipien besitzen, um eine bestimmte Wesenheit zu werden. Wird eines dieser Prinzipien mit einem anderen vertauscht, so entsteht eine neue Wesenheit (in logischer Zerlegung von Genus und Differenz). — Die universellen Grundsätze (163) werden durch eine einzige Ausnahme als ungültig erwiesen.

Es gibt (171) Dinge, die einem anderen inhärieren, indem sie jenes Substrat ganz durchdringen, und solche, die in sich bestehen. Zur ersten Definition, der des Akzidens, bedürfen wir nicht des peripatetischen Zusatzes „nicht wie ein Teil (des Substrates inhärieren)“ — vgl. die Unterhaltungen (almuṭáraḥát. Glosse: In unserem Kommentar zu Abhari: „Führung zur Weisheit“ haben wir alle fehlerhaften Definitionen des Inhärens besprochen, und auf Grund göttlicher Eingebung — sic! eine Eigentümlichkeit Schirázis, vgl. die „vier Reisen“ — als richtige aufgestellt: „Es besteht darin, dafs in einem Dinge die individuelle Existenz identisch ist mit seiner Existenz in und an einem anderen, nachdem dieses andere zu seiner Vollendung im Sein gelangt ist“ — vgl. Razi und Avicenna: „Genesung der Seele“). Der Körper ist eine Substanz, die durch den sinnlichen Hinweis (dieses da) bezeichnet werden kann und die

drei Dimensionen besitzt. Anders verhält sich die äufsere Form (das Inhärens). Wenn dieses (174) von einem Körper zum anderen übertragen werden könnte, müfste es eine körperliche Substanz sein. Da die Körper in der Körperlichkeit übereinstimmen, während sie sich in ihren spezifischen Bestimmungen unterscheiden (175), müssen letztere zu dem Generischen von aufsen hinzutreten.

Das Wirkliche ist teils ein notwendiges, teils ein kontingentes, d. h. dessen Existenz nicht auf dem Wesen beruht (Gl.: vgl. Avicenna). Jenes andere Agens, das das Kontingente zur Existenz bringt, ist die adäquate Ursache. Diese (177) bedeutet also etwas, aus dessen Existenz die eines anderen unverzüglich folgt (Gl.: vgl. Schirázi 1523†, Kommentar zu Túsi. Nach Avicenna: „Genesung der Seele" wird das Früher von seinen fünf Arten analogice, nach anderen zum Teil univoce, zum Teil metaphorice ausgesagt. — Eine unendliche Kette gleichzeitig existierender und systematisch geordneter Dinge ist unmöglich (180; Gl.: vgl. Avicenna: Metaphysik); denn: 1. jeder Teil dieser Kette ist endlich und 2. der Beweis des Aufeinanderlegens ist durchführbar (182): Man nehme einen Teil aus der Kette und füge die übrig bleibenden Enden, die ins Unendliche verlaufen sollen, wieder zusammen. Diese Kette ist nun endlich, da sie kleiner ist als die zuerst angenommene. Diese mufs aber auch endlich sein, da sie um einen endlichen Betrag gröfser ist als eine endliche. Daher sind auch die Dimensionen des realen Raumes endlich. — Die Peripatetiker lehrten: Das Dasein tritt zu der Wesenheit hinzu, und zwar sowohl in ordine reali als auch in ordine logico, während nach der richtigen Lehre das Dasein nur logisch genommen von dem Wesen verschieden ist und in den Individuen mit ihm zusammenfällt (183 ff.); denn: 1. das Sein müfste nach peripatetischen Prinzipien ein Sein zweiter, dieses ein solches dritter Ordnung et sic in infinitum besitzen; 2. die nichtseiende Wesenheit kann kein Substrat eines realen Inhärens sein und 3. die Beziehung zwischen beiden müfste eine neue Beziehung zweiter, dritter usw. Ordnung erfordern et sic in infinitum (vgl. die Lehre von den Inhärenzien bei Muammar im Arch. f. systm. Phil., Bd. XV, S. 469 ff.). Manche Peripatetiker (189) lehrten sogar, die Teile der Wesenheit, z. B. animalitas und rationalitas

des Menschen besäfsen besondere Existenzen. Sie bauten die gesamte Metaphysik auf den Begriff des Seins, obwohl derselbe von wesentlich verschiedenen Dingen prädiziert wird und daher ein nur logischer Begriff sein kann, den der Geist zu den Wesenheiten der Dinge hinzudenkt (Gl.: vgl. Schirázi 1523†, den Kommentator des Túsi. Schirázi 1640† entwickelte aus dieser Lehre von der Identität des Seins und der Wesenheit in den Individuen den Grundgedanken seines Systems: Die Dinge sind Einheiten des Seins, die sich stufenweise entwickeln). Das kopulative Sein ist nichts anderes als eine logische Betrachtungsweise (190), wie man induktiv an den einzelnen Fällen nachweisen kann (Glosse Schirázis: vgl. Avicenna. Ferner: Behmenjár spricht in seinem taḥsíl von einzelnen Teilen des Seins, die intensiver, und anderen Teilen des Seins, die weniger intensiv sind. Eben dasselbe haben wir in unserem Werke „Die vier Reisen" auseinander gesetzt. Eine Auffassung besagt, die Wesenheiten sind rein logische Dinge und begriffliche Urteile. Das Sein ist das reale Fundament. Eine andere fafst dieses Verhältnis umgekehrt auf: das Sein ist ein logischer Begriff und die Wesenheiten sind seine realen Fundamente. Letzteres ist die Ansicht Suhrawardis, ersteres unsere eigene. Das individuelle Sein besitzt also, auch wenn es eine einheitliche, einfache, spezifische Wesenheit darstellt, weder Genus noch Differenz, noch Universalität, noch Partikularität. Es weist nur eine numerische Vielheit auf, verschiedene Intensitätsgrade, ein Früher und Später, eine Individualisierung, die auf seinem eigenen Wesen beruht, ohne von aufsen zu kommen. Es ist allen Wesenheiten gemeinsam. Diese finden in ihm eine Einheit. Es ist das Fundament für die Abstraktion des Begriffes des Seins, welcher ebenso ein universeller Begriff ist wie der des esse rem, der Kontingenz usw.). Die Zahl ist ein rein logischer Inhalt (192; Gl.: vgl. die „Unterhaltungen" Suhrawardis — almuṭárahát — in dem Kapitel über die Seele, und Avicenna: Genesung der Seele. — Igi bespricht in Bd. V, S. 69 ff., Ausg. Kairo, diese Probleme). Das Gleiche gilt auch von dem Begriffe der Kontingenz (194); denn derselbe ist weder identisch mit der Wesenheit, noch notwendig, noch auch substanziell. Wenn er kontingent wäre (durch eine Kontingenz zweiter Ordnung), resultierte eine unendliche Kette (Glosse:

Sein und Notwendigkeit sind individuelle Dinge — dieses ist das eigenartige System Schirázis —; vgl. Schirázi 1523†: Genus und Differenz der zusammengesetzten Dinge existieren durch zwei besondere Existenzen — vgl. die muṭáraḥát, das Kap. III der Metaphysik). Die wesentlichen Bestimmungen der einfachen Dinge (197) sind in der Aufsenwelt ein einziges Ding (Gl.: die Farbe, das Genus, und ihre Differenz, z. B. das Schwarze oder Weifse, sind ein einziges Ding in der Aufsenwelt. Nur der Verstand setzt die Unterschiede; denn er kann alles analysieren. Nach Aristoteles und Porphyrius ist er alle Dinge). Die Relationen (198), Privationen und auch die habitus sind rein logische Dinge (Gl.: diesem widerspricht die Lehre Avicennas. Indem ein Körper [199] zum Körper gemacht wird, wird er zugleich Substanz. Diese ist also keine besondere Realität neben dem Körper. Das Universale besitzt in der Aufsenwelt keine Existenz [200]). Alle abgeleiteten Inhalte sind rein logische Begriffe (201; Glosse: vgl. Avicenna, Die Weisheit der Erleuchtung, el-hikma el-muschrikija. Aus diesem Buche haben wir manches in unserem Werke „Untersuchungen über die Definitionen" — fi mabaḥiṯ et-tarifat — zitiert. Vgl. ferner Schirázi 1523†, den Kommentator Túsis. Avicenna lehrt, die Existenz der Akzidenzien tritt zu ihren Wesenheiten von aufsen hinzu).

Die Peripatetiker lehrten: Akzidens zu sein ist eine Bestimmung, die von aufsen zu der Wesenheit der Akzidenzien hinzutritt (202). Diese Lehre ist richtig; denn das Akzidenssein gehört zu den rein logischen Inhalten, während die Peripatetiker es für etwas Reales halten (203). Nach der Lehre letzterer besitzen ferner die Dinge spezifische Differenzen, die wir nicht kennen. Wir können die Gegenstände nur nach Akzidenzien definieren, die aus jenen spezifischen Differenzen fliefsen. Daher definierten sie z. B. das Schwarze als eine Farbe (Genus), die den Sehstrahl konzentriert (wörtlich: die den Blick sammelt). Letztere Bestimmung ist aber ein äufseres Akzidens, nicht die innere wesentliche Differenz. Die Wahrheit ist nun die, dafs die schwarze Farbe ein einfaches, nicht zusammengesetztes Ding ist, das begrifflich erfafst werden kann. Neben dem bekannten Teile seines Wesens besitzt es keinen unbekannten. Für denjenigen, der das Schwarze nicht direkt

sinnlich wahrnimmt, ist sie nicht definierbar. Nur Wesenheiten, die aus einfachen Inhalten bestehen, können definiert werden, und zwar dadurch, dafs man jene einfachen Inhalte begrifflich fafst und diese Begriffe dann zusammenfügt (204). Die Kategorien sind alle rein logische Bestimmungen, und zwar deshalb, weil sie von vielen Dingen ausgesagt werden (als Universalia. Glosse: Schirázi 1523† bezeichnet die Kategorien als Universalia und abgeleitete Inhalte, die von primären Inhalten stammen; 205).

Die Peripatetiker lehrten, der Körper sei aus Hyle und Form zusammengesetzt, während die richtige Lehre der älteren Philosophen lautet, der Körper ist eine Ausdehnung, die für die drei Dimensionen aufnahmefähig ist (206). Die Beweise der Peripatetiker sind unrichtig: 1. Kontinuität und Diskontinuität, so lautet der erste, die dem Körper gleichzeitig anhaften, sind wesentlich verschieden. Sie müssen daher auf verschiedene Prinzipien zurückgehen, das Diskontinuierliche auf die Materie, das Kontinuierliche, Vereinigende auf die Form, nämlich ein aufnehmendes und ein aufgenommenes Prinzip. Die Ausdehnung (207) ist kein innerer Teil der Körper, da diese in der Körperlichkeit übereinstimmen, während sie in der Ausdehnung verschieden sind. Antwort: Von Kontinuität spricht man auch bei zwei verschiedenen Körpern. Dieser steht die Trennung voneinander entgegen. Dabei besitzt jeder der beiden Körper die drei Dimensionen. Diese stehen also nicht in Gegensatz zur Diskontinuität (207; Glosse: Nach Avicenna ist die Ausdehnung eine Eigenschaft des Körpers). 2. Die drei Dimensionen müssen Akzidenzien sein, weil sie wechseln, während die Substanz dieselbe bleibt. Antwort: Die Ausdehnung als solche bleibt dabei unverändert und diese ist das unveränderliche Wesen des Körpers (209), dessen individuelle Modifikationen, die drei Dimensionen, sich trotzdem umgestalten können. Die Körperlichkeit im allgemeinen (210) ist der Ausdehnung im allgemeinen gleichwertig, und der individuell bestimmte Körper der ebenso bestimmten Ausdehnung. Das Individuelle wechselt unbeschadet des dauernden Erhaltenbleibens des Universellen (212). Die Vorgänge der Verdichtung und Verdünnung beweisen nicht die Lehre der Peripatetiker; denn sie beruhen auf einer Zerteilung resp. Sammlung der Körper-

teilchen, so daſs ein feiner Körper eindringen kann resp. wieder ausgestoſsen wird. Aus jener aristotelischen Lehre (214) ergäbe sich ferner die Leugnung der Undurchdringlichkeit der Körper, wenn nämlich das Volumen eines Körpers zunimmt, ohne daſs das eines anderen abnimmt. Die Körperteile (216) haben eine Neigung, sich zu zerteilen. Wenn sie daran gehindert werden (217), zersprengen sie das Hindernis, z. B. beim kochenden Wasser im Kessel oder der heiſsen Luft im Kruge. Das Argument des Aristoteles: wir bezeichnen den Körper als einen ausgedehnten und zeigen dadurch an, daſs die Ausdehnung eine ihm inhärierende Eigenschaft ist, besitzt keine Beweiskraft; denn aus ungenauen Redeweisen läſst sich über das Wesen der Dinge nichts bestimmen (218).

Die Hyle der Körperwelt ist der einfache Körper, nämlich die als Substanz in sich bestehende Ausdehnung (Glosse: vgl. die „Unterhaltungen" und „Erklärungen" Suhrawardis: Nach aristotelischer Lehre müſste die Hyle zugleich aufnehmend und gebend, aktuell und potentiell sein. Avicenna widerlegt in der „Genesung der Seele" bereits diesen Einwand). In den „Unterhaltungen", so bemerkt der Kommentar, führt Suhrawardi aus: Die Hyle müſste nach Aristoteles kein anderes Wesen als das Sein besitzen (219), da sie von allen Formen entblöſst ist. Sie wäre also Gott. In den „Erklärungen" (talwîḥât; 220) scheint Suhrawardi eine andere Lehre von den Körpern aufzustellen: „Die Ausdehnung ist ein innerer Teil des Körpers, also ein Akzidens, das einer dauernden Substanz, der Hyle, inhäriert. Die Zahlen und Dimensionen der Körper wechseln an einem dauernd bestehenden Substrate, den spezifischen Wesenheiten der Dinge." Es ist jedoch nur scheinbar, daſs Suhrawardi zwei Lehren über das Wesen des Körpers aufstelle. Die akzidentellen Quantitäten sind von der bleibenden Ausdehnung zu unterscheiden. Das Substrat jener ist nicht die Hyle, sondern die Ausdehnung als solche, wie es das Beispiel des Wachses zeigt, dessen akzidentelle Dimensionen sich ändern, während sein Volumen das gleiche bleibt. Glosse Schirázis: Dieser harmonisierenden Auffassung widersprechen andere Stellen der talwīḥát, in denen Suhrawardi die Lehre von der Hyle und Form anerkennt, z. B.: Das aufnehmende Prinzip der Form ist die Hyle. Sie bildet den anderen Teil der körper-

lichen Substanz. Jene Form existiert in diesem Teile.“ Ferner: „Die Hyle kann nicht ohne Form bestehen bleiben usw.“ Der Kommentator folgt den Ausführungen des ibn Kammûna (Kommentar zu den talwîḥât), der die beiden widersprechenden Lehren (die verschiedene Entwicklungsstufen der Überzeugungen Suhrawardis kennzeichnen) auszugleichen suchte. Einen Unterschied zwischen dem physischen und mathematischen Körper könnte es nach Suhrawardi nicht geben.

Die Peripatetiker verstricken sich in verschiedene unlogische Behauptungen als Konsequenzen der Lehre von Hyle und Form (221). Die eine kann nicht ohne die andere existieren. Dabei wird die Form vielfach als Ursache der Hyle bezeichnet — vgl. die „Unterhaltungen“. Die Form soll in sich unteilbar sein, dann aber durch die Materie teilbar werden (222; Gl.: Behmenjár stellte in seinen Problemen — almasáïl — die Frage an Avicenna: in welcher Weise sind die universellsten Begriffe in den Dingen. Avicenna antwortete nach der Weise der Kontingenz, nicht nach der der Notwendigkeit. So ist z. B. die Einheit nicht notwendig im Dinge enthalten — dann könnte es nicht geteilt werden — sondern nur in möglicher Weise, so dafs das Ding die Bestimmung der Einheit immer annehmen kann). Könnte (223) die Materie von der Form getrennt sein, um sich dann mit ihr zu verbinden, so ergäben sich die Unmöglichkeiten, dafs 1. etwas ursachlos entstände (nämlich die Hinordnung dieser bestimmten Form auf diese bestimmte Materie) oder 2. dafs die Form (wenn keine Determinierung eintritt) in allen Orten oder an keinem Orte auftrete. Die Form (224) müfste ferner als unkörperliche entweder eine einzige oder vielfältig sein. Beides ist aber unmöglich (Glosse: vgl. Schirázi 1523†). Es müssen also andere, reine Formen existieren (die Ideen; 225), die diese Weltdinge hervorbringen. Unannehmbar ist ferner die peripatetische Lehre, dafs der himmlische Geist auf Grund seiner Kontingenz einen Körper hervorbringen soll und auf Grund seiner Notwendigkeit (ab alio) einen andern Geist (929; Glosse: Diese Lehre von der Kontingenz ist anders zu verstehen als Suhrawardi sie auffafst. Die Kontingenz bildet ein Hemmnis für die Kausalwirkung der Geister. Indem diese also geschwächt wird, entsteht ein Körper. Aus der Einheit entsteht nur dadurch eine

Vielheit, dafs das erste Emanierte — der Nus — unvollkommener ist als Gott. Daraus ergibt sich dann die Vielheit, die im wesentlichen eine Funktion der Unvollkommenheit ist. Je höher etwas im Sein steht, um so höher steht es auch in der Entelechie und Einheit). Nach den Aristotelikern kann das Akzidens keine conditio sine qua non für das Werden einer Substanz bilden. Die privatio des Akzidens soll dazu aber befähigt sein — eine Inkonsequenz (230; Schirázi: Man mufs zwischen causa per se et per accidens unterscheiden). Der Terminus „Form“ ist ferner ein vieldeutiger, was Unzulässigkeiten zur Folge hat. Dinge, die das Wesen umgestalten (die Frage: „was ist das Ding“ verändern), müssen Substanzen sein, da sie substanzielle Umgestaltungen bewirken (231; Schirázi: Bei dem natürlichen Werden ist dieses der Fall, nicht bei dem künstlichen). Ferner soll der Teil einer Substanz auch selbst Substanz sein, was unrichtig ist; denn Akzidenzien können konstituierende Bestandteile von Substanzen werden (232; Gl.: Mit der ersten Lehre will Aristoteles nur besagen: Was dem Sein nach früher ist, mufs intensiver in seiner Wirklichkeit sein. Der Teil der Substanz ist nun aber früher als das Ganze der Substanz). Die Steigerung der Intensität kann nach Aristoteles nicht auf einem äufseren Akzidens beruhen. Sie mufs also in einer Differenz liegen. Es gibt keine Steigerung des Wesens. Diese Lehre ist unrichtig; denn bei den Steigerungen der Intensität handelt es sich um eine Zunahme der Entelechie resp. des Mangels (234). Die Aristoteliker verwechselten das Individuelle — in diesem kann eine Wesenssteigerung statthaben — mit dem sich gleichbleibenden Universellen. Es ist eine rein subjektive Behauptung (236), dafs z. B. die Wesenheit des animal keine Steigerung zulasse (nach diesem Vorbilde baute Schirázi, der Glossator, sein System von den Intensitätsgraden des Seins auf — vgl. „Die vier Reisen“. Er läfst sich an dieser Stelle — S. 236 — die Gelegenheit nicht entgehen, sein System darzustellen: Die individuellen Wesenheiten sind identisch mit dem Dasein. Die Intensitätsunterschiede finden in den Aktualitäten der Existenzformen statt, nicht in den Wesenheiten, die rein logische Begriffe sind — vgl. Avicenna: Kategorien, und Suhrawardi: Unterhaltungen — mutaraḥát). Dabei geben die Gegner (237)

zu, dafs die Substanz verschiedene Intensitätsgrade annehmen kann, denn die Ursache besitzt auch nach ihnen in intensiverer Weise das Sein als die Wirkung.

Eine Verwechslung (238) des Potentiellen und Aktuellen liegt in der Lehre: Der Körper besteht aus unteilbaren Atomen (Glosse: vgl. das Werk unseres Meisters attaḳdîsât: „Die Lobpreisungen Gottes“ — von Damád?). Der Körper ist bis ins Unendliche teilbar, ist also nicht aktuell unendlich geteilt. Ein leerer Raum (243) ist nicht vorhanden; denn das Wesen des Körpers ist identisch mit der Ausdehnung. Das Leere ist aber reine Ausdehnung, also ein Körper. Die Peripatetiker (245) behaupten: Die Seele kann nicht vernichtet werden, weil sie einfach ist. Dagegen ist zu betonen: Die reinen Geister sind kontingent. Also können sie das Dasein verlieren (Glosse: Ihre Kontingenz beruht auf ihren Ursachen. Diese sind aber notwendig, wie Suhrawardi in den talwîḥát zugibt; 246). Dafs die Seelen Ursachen besitzen, setzt ihre Kontingenz bereits voraus, ist also keine Wirkung jener Ursachen (247; vgl. Behmenjár: tahsíl; Suhrawardi: Unterhaltungen; Túsi: Kommentar zu Avicenna und Schirázi — 1523† — Kommentar zu Túsi; 249). Der Leib ist nur der Grund für die Existenz der Seele, nicht aber für ihre Fortexistenz. Sie kann also ohne den Leib fortexistieren (250). Wenn Gott als einer bezeichnet wird, so bedeutet dieses nicht, dafs ihm die Einheit als reales Inhärens anhafte. Sie ist vielmehr etwas Negatives, die Leugnung der Vielheit.

Ein Fehlschlufs der Peripatetiker liegt ferner in ihrer Widerlegung der platonischen Ideenlehre: Die Ideen bedeuten Dinge, die nur in der Materie existieren. Folglich können sie auch in der himmlischen Welt nicht ohne dieselbe sein (Glosse: Farábi versteht in seiner „Harmonie zwischen Aristoteles und Plato“ unter den Ideen Erkenntnisformen, die der Gottheit anhaften, Avicenna unkörperliche Substanzen. Plato wollte mit diesem Ausdrucke jedoch nur die reinen Dimensionen und Schemen der Dinge in der Sphärenwelt bezeichnen; 251. — Dafs Aristoteles seinen Lehrern Plato und Sokrates nicht widerspricht, zeigt ein Blick in seine „Theologie“; — 252). — Eine Ursache kann aus vielen Teilen bestehen (255), d. h. ein Ding kann viele Ursachen haben, wenn diese eine Einheit bilden

(Glosse: vgl. Gurgáni). Individuell ein und dasselbe Ding kann jedoch nicht zwei selbständige Ursachen besitzen. — Die weltlichen Gelehrten behaupteten (261), der Lichtstrahl sei eine körperliche Substanz. Dies ist jedoch unrichtig; denn in diesem Falle müfste das Zimmer erleuchtet bleiben, auch nachdem das Fenster geschlossen worden ist. Die Lichtstrahlen werden ferner von der Wasserfläche intensiver zurückgeworfen als von festen Gegenständen, während umgekehrt feste Körper von letzteren mehr zurückgeworfen werden als vom Wasser. Zudem müfste der Körper der Sonne durch das Ausstrahlen des Lichtes an Volumen verlieren. Ein Körper bewegt sich sodann nicht wie das Licht ohne Unterschied nach allen Seiten hin, sondern nur nach einer Seite (Glosse Schirázis: Das Licht ist ein Körper, der das Wesen einer Form besitzt, die von einem aktiven Agens ausströmt. Die Existenzweise des Lichtstrahles ist die der „mittleren Welt", die sich zwischen den reinen Geistern und der sublunarischen Welt befindet; 263). Der Lichtstrahl, der auf den schwarzen Körper fällt, ist nicht verschieden von der schwarzen Farbe. Die Farben sind vielmehr nur ein Aktuellwerden verschiedener Potentialitäten. Alle Sinneserkenntnisse treten in uns nur dadurch auf, dafs in unseren Fähigkeiten bestimmte Erkenntnisformen durch Einwirkung des aktiven Intellektes aktuell werden (Schirázi: Die Farben sind Licht, das mit Finsternis gemischt ist). Die Farben sind nichts anderes (264) als die dem Gesichtssinne erscheinenden Qualitäten. Der Lichtstrahl ist die Vollendung dieses Sichtbarwerdens selbst, nicht etwa ein Ding, das zu ihm hinzugefügt würde.

Wenn das Sehen dadurch zustande käme, dafs ein Sehstrahl aus dem Auge hervorträte, um zum Objekte hinzueilen, dann könnten wir das Nahe nicht gleichzeitig mit dem Entfernten erschauen (266). Wäre ferner das Sehen eine Einprägung des optischen Bildes in unserem Auge, dann wäre es unmöglich, dafs wir Gegenstände, die gröfser sind als unser Auge, erschauten. Das Sehen kommt vielmehr dadurch zustande, dafs das optische Bild von dem Geber der Formen emaniert und sich mit dem dazu disponierten Sinne verbindet (Glosse Schirázis: Das optische Bild wird in unserem Auge nur in geistiger, nicht in materieller Weise wirklich. Vgl. den

Mystiker Arabi Kapitel 305 der „Mekkanischen Eroberungen“). — Das im Spiegel gesehene Bild ist in demselben nicht vorhanden; denn sonst könnte es nicht entsprechend den verschiedenen Stellungen des Sehenden jedesmal eine andere Gestalt annehmen (270; Kommentar Schirázis: Diese Probleme haben wir in unseren astronomischen Werken behandelt). In dem Spiegel entsteht durch das einfache Gegenübertreten des leuchtenden Gegenstandes eine lichtartige Qualität, die den Spiegel und von ihm aus gegenüberliegende Gegenstände erleuchtet (Glosse Schirázis: Das Sehen besteht nach Suhrawardi in der Relation der Erleuchtung, die zwischen dem Objekte und dem Subjekte eintritt; nach unserer Lehre in einem Hervorbringen des optischen Bildes durch die Seele, und zwar ebenfalls nach Art der Erleuchtung). Man kann experimentell nachweisen, dafs in dem Spiegel eine Tiefendimension vorhanden ist. Nähert man den Finger z. B. dem Spiegel, so nähert sich auch im Spiegel das Bild des Fingers. Dieses kann also nicht an der Oberfläche des Spiegels haften. Ebensowenig (273) befindet sich in der krystallinischen Flüssigkeit des Auges ein Bild der gesehenen Gegenstände. Ein solches entsteht vielmehr bei dem einfachen Gegenübertreten des Objektes. Dann findet in der Seele ein „präsentes Aufleuchten“ statt, durch das die Seele jenes helle Objekt erschaut („präsent“ wird dasselbe genannt, weil es aus dem Wesen der Seele entsteht. ohne ihr von aufsen „eingeprägt“ zu werden).

Es ist unrichtig (277), dafs bei dem Schalle die Luft in der Weise die „Gestalten“ von Konsonanten usw. annehme, wie es die Peripatetiker lehren; denn die Luft kann diese „Gestalten“ und die bestimmt markierten „Grenzen“ der Buchstaben nicht dauernd bewahren, weil sie allzu leicht beweglich und elastisch ist. Diese Gestalten werden in ihr vielmehr verwirrt, so dafs das Ohr die Klänge nicht mehr distinkt vernehmen kann. Der Schall ist nicht definierbar, weil er für jeden, der einen Gehörsinn besitzt, evident ist und einem andern, der keinen solchen Sinn besitzt, unverständlich bleibt. Der Vorgang des Hörens ist unverständlich, ohne dafs wir uns denken, dafs eine der rein geistigen Substanzen der himmlischen Welt die Markierungen des Schalles in der Luft hervorbringt und sie dauernd deutlich erhält (Glosse Schirázis: Vgl. zu der

hier genannten Schwierigkeit Avicenna: „Kanon der Heilkunde“, und dessen Kommentatoren Rázi, Schirázi 1311†, Karschi und Mesiḥi; ferner auch meinen Kommentar zu Abhari: „Die Führung zur Weisheit“ und mein Buch: „Das erste Prinzip und die Rückkehr“. In der optischen wie in der akustischen Wahrnehmung tritt die Seele mit der Wesensform des Objektes in Verbindung, so dafs eine Unklarheit in dem die Sinneswahrnehmung vermittelnden Medium die Erkenntnis nicht unmöglich macht. Wenn z. B. der Wind die Luft bewegt, so wird die „Gestalt“ des Schalles, den die Luft trägt, verwirrt. Dennoch findet eine akustische Wahrnehmung klar und deutlich statt). Der Schall (279) ist etwas durchaus Einfaches. Sein Erkenntnisbild im Verstande verhält sich ebenso wie dasjenige im äufseren Sinne (d. h. es ist nicht analysierbar). — In jeder Beziehung einfach (280) ist dasjenige, das weder quantitativ noch logisch („nach Art einer Definition“), noch wie das Universale in seine Individua zerlegbar ist — vgl. Schirázi 1523†.

Teil II.

Die göttlichen Leuchten.

Alle göttlichen Leuchten (283) werden hier untersucht, die substanziellen, die in sich selbst bestehen und abstrakte und reine Leuchten genannt werden, nämlich die Geister und Seelen — und die akzidentellen, die eines substratum inhaesionis bedürfen, sei es nun der unkörperlichen Leuchten oder der leuchtenden Körper. Diese werden Gestalt (der Himmelsbewegungen) und akzidentelles Licht genannt. Ein weiteres Objekt ist die Leuchte der Leuchten, der per se Notwendige, und die Prinzipien des Seins von dem ersten Prinzipe ausgehend bis hinab zur Hyle, die der universelle Körper ist, und die Ordnung dieser Prinzipien.

Abhandlung I.

Kapitel I. Der Begriff des Lichtes ist evident.

Diese Abhandlung handelt über das Licht, sein eigentliches Wesen, das Licht der Lichter und was aus ihm zuerst hervorgeht. Wenn in dem Kreise des Wirklichen überhaupt etwas existiert, was keine Definition und keinen Kommentar erfordert, so ist dies das Sichtbare,[1]) Selbstleuchtende. Nun gibt es aber nichts, was sichtbarer wäre als das Licht. Daher bedarf

[1]) Glosse: Licht und Sein sind eine und dieselbe Realität. Die Bestimmungen des einen gelten also auch von dem anderen. Alles Seiende ist Licht. Jedoch sind einige der seienden Dinge mit Nichtsein vermischt, z. B. Hyle, Dimension, Zeit, Bewegung, in denen das Nichtsein über das Sein und das Wesen die Oberhand gewonnen hat. Das Wesen des Lichtes ist nicht herstellbar und absolut einfach.

dieses am wenigsten einer Definition. Daher ist also das Licht das Sichtbarwerden und sein Zunehmen und dieses sind entweder Substanzen — die Geister und Seelen — oder lichtartige Formen, Akzidenzien eines Substrates.

Reich ist derjenige, dessen Wesen und Vollkommenheit keinen anderen (als Bedingung) voraussetzt. Die Eigenschaften eines Dinges sind teils solche, die ihm durch sich selbst, teils solche, die ihm durch einen anderen anhaften. Erstere besitzen entweder eine Beziehung zu einem anderen, die Relationen, oder nicht, z. B. die quantitativen Formen wie die Figur. Der Reiche (Gott) mufs nach allen diesen Beziehungen unabhängig sein.[1])

Kapitel II. Das Ding.

Das Ding ist ein solches, das in sich Licht ist, oder nicht.[2]) Das Licht ist entweder eine Form, die einem anderen anhaftet, oder keine solche. Letztere ist das reine Licht. Was aber in sich kein Licht ist, besteht entweder ohne Substrat, die dunkle Substanz (der Körper), oder in einem Substrate, die finsteren Gestalten, die neun Kategorien. Körper ist die Substanz, die durch den sinnlichen Hinweis bezeichnet wird. Nach den ältesten Philosophen bezeichnet Finsternis nur die Negation des Lichtes. Sie gehört aber nicht zu jenen Negationen, die

---

[1]) Schirázi: Durch eine reine Relation erleidet Gott keine Veränderung. Sein Wissen ist ein präsentes, intuitives. Es besteht nicht in einer Form, die seinem Wesen inhäriert (und von einem äufseren Objekte abstrahiert wäre). Reich bedeutet notwendig seiend. Glosse: Es bestehen also drei Arten von Eigenschaften: 1. solche ohne Relation, 2. solche mit Relation und 3. die Relation selbst. Avicenna zählt in seinen „Anmerkungen" vier auf, indem er die Bestimmungen der Genera hinzuzählt. Jene drei Eigenschaften müssen ein Prinzip haben, aus dem sie fliefsen. Im präsenten Wissen ist das per se Gewufste das Ding der Aufsenwelt, im erworbenen (dem menschlichen z. B.) ist es die Erkenntnisform.

[2]) Glosse: Die logischen Dinge sind weder Licht noch Finsternis, da sie ihrem Inhalte nach weder Sein noch Nichtsein besitzen. Ferner bestände, wenn diese Einteilung richtig wäre, zwischen dem notwendigen und dem kontingenten Seienden nur ein gradueller Unterschied nach der Intensität des Lichtes. Es mufs daher betont werden, dafs nur Gott das reine Licht ist. Jedes Seiende ist in sich offenkundig und einem Erkennenden erfafsbar. Es mufs jedoch, wenn materiell, von der Materie abstrahiert werden.



eine Potenzialität einschliefsen (die Privationen), wie sie die Peripatetiker aufstellen. Wenn also von dem Körper das Licht entfernt wird, bedarf er keines weiteren Dinges, um finster zu sein. Einige Körper besitzen beständig das Licht. Der Unterschied zwischen beiden tritt also zum Wesen des Körpers hinzu. Das akzidentelle Licht bedarf eines anderen, ist daher kontingent. Es stammt nicht aus der „dunklen“ Substanz, dem Körper; sonst müfste es mit ihm als Wirkung einer adäquaten Ursache immer verbunden sein. Der Verleiher des Lichtes (der Existenz) an alle Körper ist also nicht deren Wesenheit, noch irgend ein Körper.[1])

Kapitel III. Die Ursache des Körpers.

Der Körper und seine „Formen“ (Akzidenzien) sind Wirkungen des unkörperlichen Lichtes d. h. geistiger Substanzen: Die Differenzierungsmomente der Körper, die Dimensionen, sind etwas zu ihnen Hinzutretendes, das im Wesen des Körpers nicht mit Notwendigkeit gegeben sein kann. Ebensowenig verursacht ein Körper den andern. Beide weisen also auf eine Ursache hin, die von der Finsternis (dem Körperlichen) wesentlich verschieden sein mufs. Die Substanzialität des Körpers ist etwas Geistiges, das das Ding disponiert, sodafs es eines Substrates entbehren kann. Seine „Dunkelkeit“ (Körperlichkeit) ist aber etwas Negatives.

Das unkörperliche Licht kann kein Objekt eines sinnlichen Hinweises sein. Es kann sich in keinem Körper inkarnieren noch eine Richtung annehmen. Alles was in sich (als Substanz) Licht ist, besitzt eine unkörperliche Natur.[2])

Eine Substanz, die sich selbst erkennt, ist unkörperliches Licht. Daher sind auch die Seelen der Tiere unkörperlich:

---

[1]) Glosse: Die Physis könnte dann noch Ursache der Existenz sein, was man einwenden könnte.

[2]) Glosse: Dauwâni objizierte dagegen in seinem Kommentar zu Suhrawardi: Die Tempel des Lichtes. Galenus leugnete die Substanzialität der Seele. Sie kann sich also nicht selbst evident sein. Suhrawardi erklärte dieses im letzten Kapitel seiner „Erläuterungen“ (talwihât). S. 297 zitiert der Glossator die „Theologie des Aristoteles“ in der Lehre von der Ideenwelt.



Sie erkennen sich selbst nicht durch ein Abbild, wie die Objekte der Aufsenwelt, sondern durch sich selbst. Wer durch ein Abbild erkennt, mufs zugleich erkennen, dafs dieses Abbild die Wiedergabe jenes Dinges der Aufsenwelt ist (dies bestreitet die Glosse). Ein solches Erkennen ist immer unvollkommen. Unser Ich ist nichts Körperliches, noch die Substanzialität. In dir selbst findest du nur ein sich selbst Erkennendes, die Ichheit (den ātman). Glosse: Dieselbe ist identisch mit der Existenz und der Erkenntnis (ihrer selbst. Dieses ist die charakteristische Lehre Schirázis 1640†. Auch diese Glossen stammen also von ihm). Das sich Erkennen (294) der Seele ist also keine Eigenschaft noch ein äufseres Inhärens ihres Wesens, noch ein Teil desselben, noch ist die Wesenheit (wörtlich das esse rem) etwas zur Seele Hinzutretendes. Sie ist also ihr reflexives Denken und in sich und durch sich Licht und daher das reine Licht. Glosse: Auch Gott ist das reine Licht. Zwischen Seele und Gottheit besteht aber ein Unterschied in der Vollkommenheit. Denn die Seele ist unvollkommen und als solche begrenzt, verursacht und auf eine bestimmte Ursache angewiesen, die ihr im Sein übergeordnet ist. Arabi (1240†) bestätigt dieses in dem 30. Kapitel seiner „Mekkanischen Eroberungen". — Auch die akzidentellen Lichter (die Körper) sind nicht etwa durch ein äufseres Akzidenz erkennbar, sodafs sie in sich verborgen wären. Ihre Sichtbarkeit ist vielmehr in ihrem Wesen selbst gegeben. Sie sind selbst Formen des Lichtes (d. h. Modifikationen des Seins). Schirázi: Die Erkenntnis unseres Selbst ist die Mutter der Weisheit, die Wurzel der Tugenden, die Voraussetzung der Tiefen der Theologie und Philosophie. Die bestätigt Plato: Wer sich selbst erkennt ist Theologe (denkt über ein Göttliches nach) — und Aristoteles: Die Selbsterkenntnis hilft zu jeder Erkenntnis. — Meine Existenz ist ferner mit meiner Selbsterkenntnis identisch.

Die Selbsterkenntnis (297) ist nicht das Freisein von der Materie, wie es die Peripatetiker lehren, sondern ist ein Licht der Seele in sich selbst. Wäre die Immaterialität identisch mit der Selbsterkenntnis dann müsste die Hyle sich selbst erkennen (ein Beweis, den der Glossator als unrichtig bezeichnet, Aristoteles verteidigend). Ebensosehr sind die Peripatetiker im Falschen, wenn sie das Selbsterkennen der geistigen

Substanzen mit dem Begriffe der Präsenz erklären wollen, da doch umgekehrt letztere durch das Selbsterkennen zu erklären ist. Nach jenen Philosophen ist Gott das reine Sein. Die Hyle müfste nach ihren Prinzipien ebenfalls das reine Sein darstellen, da sie keine Wesenheit besitzt und dennoch existiert. Sie ist also Sein ohne eine andere bestimmte Wesenheit; d. h. ihr Wesen ist das Sein. Beruht die Hinordnung der Hyle zur Form auf ihrem Sein, dann verhält sich Gott ebenso. Wenn ferner Gott auf Grund seiner Einfachheit sich und alle Dinge erkennt, so mufs auch die Hyle sich und alle Dinge erkennen, da sie dieselbe Einfachheit besitzt. Das Erkennen und Selbsterkennen beruht demnach nicht auf der Präsenz noch der Einfachheit der Substanz, sondern darauf, dafs sie in sich ein Licht ist.[1]) Diese Bestimmung läfst sich sogar (wie eine eigentliche Definition) konvertieren: Alles was in sich Licht ist, erkennt sich selbst. Nimmt man an, das akzidentelle (körperliche) Licht sei ein reines, abstraktes, dann ist es in sich und für sich selbst sichtbar.

Das Licht ist entweder ein Licht in sich und für sich oder ein solches in sich für einen andern, das akzidentelle Licht, das erleuchtet (300). Der dunkele Körper ist weder in sich noch für sich ein Licht. Wenn nun das Leben darin besteht, dafs ein Ding für sich selbst sichtbar (erkennbar) wird, ist der Körper leblos und ohne Erkennen und kann auch durch eine hinzutretende Form nicht lebend werden, wenn diese Form nicht in sich selbst lebend ist. Er erkennt (302) also weder sich noch andere Dinge, sonst müfste er lebend sein (303).

Der Umstand, dafs ein Ding sich selbst erkennt, setzt notwendig voraus, dafs es ein in sich bestehendes (substanzielles, reines) Licht (d. h. Geist) ist. Ein Körper kann keinen anderen ins Dasein rufen, da er in sich Dunkelheit bedeutet; denn das

---

[1]) Dadurch wird die Grundlehre der Philosophie der Erleuchtung aufgestellt. Glosse: Die Anhänger des Aristoteles z. B. Avicenna lehren: Wäre in Gott Wesenheit und Dasein unterschieden, dann müfste aus der Wesenheit das Dasein entstehen, was unmöglich ist. Suhrawardi (talwihât) widerlegte diese Deduktion. „Wie das Sein in ein per se und per accidens zerfällt, so auch das Licht“ „Aristoteles (Theologie) und sein Schüler Porphyrius lehrten: Das Erkennen besteht in einer Vereinigung mit dem aktiven Intellekte“.

Hervorbringen ist ein Vorgang des Erleuchtens und Sichtbarmachens.[1]) — Die reinen Lichter; d. h. die Geister unterscheiden sich nur graduell,[2]) nach gröfserer oder geringerer Vollkommenheit, nicht der Art nach, wie es die Peripatetiker lehrten. Sie bilden vielmehr eine einzige Art (305). Die reinen Lichter, Seelen und Geister, unterscheiden sich also nicht in ihrem innersten, eigentlichen Wesen. Dein Selbst („Ichheit") ist reines Licht, das sich selbst erkennt. Die reinen Geister erkennen sich daher in derselben Weise, da sie das gleiche Wesen besitzen wie dein „Ich". — Das schöpferische Prinzip (306) aller Körper kann nur ein reines Licht sein. Es mufs leben und sich selbst erkennen.

Kapitel IV. Gottesbeweis.

Das reine Licht kann in seinem Wesen keine Bedürftigkeit besitzen; denn sonst müfste es der dunklen Substanz bedürfen (da das Bedürfnis sich immer auf etwas anderes

---

[1]) Schirázi (talikát): „Dafs die Seelen eine Kausalwirkung in der Hervorbringung der Körper ausüben, beruht darauf, dafs sie selbst unkörperlich sind, nicht darauf, dafs sie von Körpern (den himmlischen Sphären) abhängen". Sie wirken also nicht durch Vermittlung der Gestirne, sondern Kraft ihrer Unkörperlichkeit.

[2]) Durch diesen Gedanken liefs sich der Glossator Schirázi wohl zu seiner Theorie von der nur graduellen Verschiedenheit der Seinsformen anregen, die er in den „vier Reisen" entwickelt. Folgende Glosse (304 oben) weist auf diesen historisch bedeutsamen Zusammenhang hin: „Das Problem, ob das ganze Sein (nicht nur das Geistige, das Licht) sich nur graduell, nach gröfserer oder geringerer Vollkommenheit, nicht wesentlich unterscheide, ist eine bedeutsamere Frage als die vorliegende; denn das Sein besitzt einen gröfseren Umfang (als das Licht). Zum Beweise lehren wir: Das Wesen des Seins ist etwas durchaus Einfaches. Es besitzt keine Teile, weder reale wie Hyle und Form, noch logische wie Genus und Differenz (so vielfach in den „vier Reisen"). „Das Sein ist weder universell noch partikulär, weder allgemein noch besonders (als Eigenschaft), weder einfach durch eine zu seinem Wesen hinzutretende Einheit, noch eine Vielheit von Individuen. Diese Bestimmungen haften dem Sein vielmehr auf Grund seiner verschiedenen Entwicklungsstufen und Erscheinungsweisen an. In diesen ist es entweder absolut (uneingeschränkt) oder determiniert, universell oder partikulär, vielen oder nur einem Dinge anhaftend je nach den verschiedenartigen Wesenheiten, die sich mit ihm verbinden."

richtet). Es kann auch nichts Vollkommeneres erzeugen, da sonst die Proportion zwischen Ursache und Wirkung aufgehoben wird. Sollte nun das eine reine Licht von dem anderen verursacht werden, so kann diese Kette der Ursachen nicht ins Unendliche verlaufen. Eine Kette von systematisch geordneten Dingen kann nicht ohne ein erstes Glied sein. Daher mufs man zu einem ersten, durchaus unkörperlichen, in sich bestehenden Lichte gelangen, hinter dem kein anderes Licht mehr vorhanden ist (307). Dieses ist das Licht, das ob seiner übergrofsen Sichtbarkeit alle übrigen Lichter (die Geister) überstrahlt, umgibt und in Schatten stellt, Gott.[1])

Gott ist nur einer (308), weil das absolut erste Licht sich von einem gleichstehenden nicht unterscheiden könnte, ohne zusammengesetzt zu sein.[2]) Das Bestehen aller anderen Dinge stammt von ihm. Da Gott (309) notwendig ist, kann er nie ins Nichtsein versinken. Nur das Kontingente kann dem Nichts verfallen. Die Existenz des ersten Seienden ist von keiner Bedingung abhängig.[3]) — Weil das erleuchtende in vorzüglicherem Sinne Licht ist als das Erleuchtete, kann Gott kein Licht von einem anderen Wesen empfangen (Glosse: vgl.

[1]) Glosse: „Manche Philosophen Persiens lehren: Die Wirkung besitzt zwei Seiten. Durch die eine gleicht sie der Ursache (das Dasein) durch die andere unterscheidet sie sich von dieser (die Wesenheit). Diese Lehre stimmt mit der Avicennas (Metaphysik) überein". „In den „Antworten an Behmenjár" beweist Avicenna, dafs ein Körper keinen Geist verursachen kann; denn ein Körper wirkt nur in seiner Lage und bewirkt daher auch nur solche Wirkungen, die Lage besitzen."

[2]) Glosse: „Die Peripatetiker beweisen die Einheit Gottes, indem sie lehren: sein Wesen ist das Dasein. Dieses kann dann nur eines sein, da in ihm Individuum und Wesenheit zusammenfallen. Die bekannte Schwierigkeit des ibn Kammûna lautet: Das notwendige Sein (das Wesen Gottes) könnte auch in mehreren Individuen, die notwendig seiend wären, existieren".

[3]) Glosse: „In meinem Werke: „Die vier Reisen" habe ich einen anderen Beweis für die Einheit Gottes aufgestellt" (309). „Gott steht durch sich selbst in Relation zu den kontingenten Dingen, nicht durch eine besondere Eigenschaft." Dafs Wissen und Wollen in Gott identisch sind entnahm der Kommentator (Schirázi 1311) aus einer anderen Schrift Suhrawardis. Ich (Schirázi 1640) habe diesen Gedanken in einer Schrift des Āmiri (abul Hasan) gefunden, die den Titel trägt: Die Grenze der Ewigkeit (alamad alal abad). Dort wird sie auf Empedokles zurückgeführt



Avicenna: Metaphysik). — Wissen und Leben treten also (312) zum Wesen Gottes nicht von aufsen hinzu. Damit ist jedoch nicht gesagt, dafs Gott keine negativen, relativen und rein logischen (z. B. Heiligkeit, Einzigkeit, Einheit, Ding, Wesenheit . . .) Bestimmungen haben könne. Gott besitzt die Relation ohne besondere Eigenschaft als Basis der Relation. Die einzige (314) ihm zukommende Relation ist die, Anfang (erstes Prinzip) zu sein, und die einzige ihm zukommende Negation die der nicht kontingent zu sein.

Abhandlung II.

Die Ordnung des Seins.

Gott ist in allen Beziehungen einfach. Deshalb kann aus ihm nur eine Wirkung direkt hervorgehen (315).[1]) Das erste Sein, das aus Gott hervorgeht, ist reines Licht (Kommentar: Von einigen der ältesten Philosophen — den Naturphilosophen der Griechen — wird es erstes Element, von den Peripatetikern Verstand, Nus, genannt). Dieses enthält (317) in sich eine finstere Seite, durch die es sich von dem ersten Lichte unterscheidet. Jenes besitzt einen geringeren Grad von Vollkommenheit als das erste. Das erste Licht (Gott) kann von keinem Substrate aufgenommen werden. Die Verschiedenheit der übrigen reinen Lichter (der Geister) richtet sich nach der Vollkommenheit ihrer wirkenden Prinzipien. Das erste besitzt keine Wirkursache (320). Die Vollkommenheiten der aufsergöttlichen Dinge sind aber verursacht (Glosse vgl. die muṭáraḥát Suhrawardis). Den Nus nannte einer der persischen Philosophen Bahman („Januar"). Zaraduscht lehrte, so fügt der Kommentator hinzu: Auf den Báhman folgt Urdi-bihischt („April", zweiter Nus), dann Schahriwar (auch schahrír = „August"), dann Ispandármuz (Text Isfandármud = „Februar")

---

[1]) Glosse: „Avicenna argumentierte in seiner Antwort an Behmenjár: Aus Gott kann nur eine Wirkung hervorgehen; denn sonst würden zwei Kontradiktoria in ihm zusammentreffen, das Hervorbringen von a und von nicht-a. Razi bestritt, dafs dieses Kontradiktoria seien; denn das Hervorbringen von a habe das Nichthervorbringen von a zum kontradiktorischen Gegenteile. Über diesen Einwand lachen sogar unmündige Knaben. Dauwani wies ihn zurück (314)".

dann Hurdád („Mai"), dann Murdád („Juli"). Gott erschuf den einen dieser Geister aus dem andern, wie man ein Licht an dem anderen entzündet, ohne dafs das jedesmal frühere etwas einbüfste. Zaraduscht sah diese Lichter; d. h. er vereinigte sich mit ihnen und empfing von ihnen die Wissenschaften.

Das erste Licht (der Nus) ist in sich kontingent und erfordert eine Ursache. Diese (die Gottheit) verliert bei der Erschaffung des Nus jedoch nichts. Die Gesamtheit der Körper wird von einem einfachen, nicht aktuell, sondern nur der Einbildung nach teilbaren Körper, der Umgebungssphäre eingeschlossen (323). Sie entsteht in instanti aus dem reinen Intellekte. — Weil es kein Oberhalb des Himmels gibt, kann seine Substanz nicht durchstochen werden. Die Sphäre kann kein Körper durchbrechen, weil sich hinter derselben nichts fortbewegen kann. Dort ist kein Raum mehr, der eine Bewegung ermöglichte — vgl. mutaraḥát des Suhrawardi (327).[1]) Der Raum besitzt die Eigentümlichkeit (329), dafs zwei Körper in ihm nicht gleichzeitig vorhanden sein können, und dafs er die bekannten Richtungen aufweist. Der Raum ist die innere Fläche des den Körper zunächst Umgebenden. Ein Ding das wie die äufserste Sphäre von keinem anderen umgeben wird, ist in keinem Raume.

Die Bewegungen der Sphären sind gewollte; denn die Sphären besitzen Seelen. Die Sphärenbewegungen können keine natürlichen, noch erzwungene sein (330). Der Nus, der erste Intellekt betrachtet das erste Licht und erkennt dadurch seinen Mangel, woraus sich in ihm eine Finsternis und Vielheit

---

[1]) Glosse: „Bîrúni (abu Rihán) stellte gegen die Lehre des Aristoteles, der Himmel sei weder leicht noch schwer, den Einwand auf: Der Himmel ist einer der schwersten Körper. Avicenna antwortete auf denselben in seiner Schrift: „Antworten auf die Probleme des abu Rihán". — Der Himmel besitzt keinen natürlichen Ort (324). „Nach Plato ist der Raum die abstrakte Dimension, nach Aristoteles die Oberfläche des Umgebenden (328)". „In dem Werke: Der göttliche Baum, zeigt Schahrazuri, dafs das Weltall eine Kugel darstellt (329)". „Nach Aristoteles (332) ist das bewegende Prinzip einer jeden Sphäre eine in ihr vorhandene Naturkraft, die durch das Erleuchten eines reinen Verstandes in Tätigkeit gesetzt wird. Dieses ist auch nach unserer (Schirázi) Lehre das Richtige, wenn es auch der des Avicenna widerspricht."



ergibt, die der Grund der geschöpflichen Vielheit wird (335). — Die Gottheit teilt von ihrer Fülle durch Emanation und Offenbarwerden mit. Dieses ist das selbstlose Geben, das keinen Entgelt sucht (336).

Das Sehen besteht nicht in der Einprägung eines optischen Bildes, was Aristoteles lehrte, noch in dem Hervortreten eines Sehstrahls aus dem Auge, sondern in der Opposition der Lichtquelle zum Auge, die ein Erleuchten bewirkt (daher der Name: Philosophie der Erleuchtung). Diese Opposition ist im Grunde gleichbedeutend mit dem Fehlen eines Schleiers (337). — Jedes höhere Licht besitzt eine Übermacht über das niedere. — Jedes reine Licht (Geist) erkennt notwendig alle übrigen reinen Lichter (339). — Der Geist geniefst in der Selbsterkenntnis eine Lust; denn unter dieser versteht man das sich Bewufstwerden der Vollkommenheit, die im Subjekte vorhanden ist, als einer aktuell vorhandenen (340). Gott geniefst daher die höchste Lust. — Da jedes niedere Licht zu dem höheren Liebe empfindet, ist das Weltall nach dem Prinzipe der Liebe geordnet, neben das sich das Prinzip der Übermacht des Höheren zum Niederen stellt. Die vielen Welten (347) die durch die verschiedenen Beziehungen und Erleuchtungen (Ausstrahlungen) der Geister entstehen, bilden daher ein einziges Weltall, da sie alle durch eine Ordnung zusammengehalten werden (Glosse: Dieses bestätigen Avicenna in einer Predigt-ẖuṭba, Farabi in seinen Ringsteinen (Nr. 8 Ende) und Arabi in seinen mekkanischen Eroberungen Kap. 178).

Akzidentelles Licht ist dasjenige, was in einem Substrate, sei es den Körpern oder den unkörperlichen Lichtern (den Geistern) aufgenommen wird. Aus dem ersten Intellekte entsteht (342) ein Körper, die Umgebungssphäre, und ein unkörperliches Licht, der zweite Intellekt, aus diesem weiterhin die Sphäre der Fixsterne und der dritte Intellekt usw. Die Fixsterne entstehen nicht aus den ersten Intellekte, dem Nus, weil sie eine allzugrofse Vielheit bedeuten (Glosse: Pythagoras bezeichnete die Zahlen als die Prinzipien der Dinge d. h. lichtartige Substanzen vgl. Túsi: Kommentar zu Avicenna; 348). — Das erste Prinzip aller dieser „Talismane“ (tilasmat d. h. der irdischen Arten und Dinge) ist ein machtvolles Licht, der „Herr jener Art“, der (als platonische Idee) in sich

subsistiert. Nach den Peripatetikern (349) besteht die göttliche Vorsehung darin, dafs das Urlicht das aufsergöttliche Sein in der Weise denkt, wie es wirklich ist, und dafs es dieses Sein verursacht. Diese Lehre ist irrig; denn die Ursache der Arten der irdischen Dinge ist weder die göttliche Vorsehung (die direkt wirkt) noch auch die Einprägung von Wesensformen in den reinen Geistern (aus denen jene Arten entstehen würden: Glosse: vgl. die Theologie des Aristoteles). Nach dem Prinzipe, dafs das Niedere in dem Höheren eminentiori modo enthalten sei mufs, besteht also jede Art der sublunarischen Dinge (350) in der Welt des Lichtes wie eine Substanz in sich. Sie ist unveränderlich leitet die Spezies, der sie ihre Vorsehung zuwendet, und bewahrt sie. Diese platonische Idee ist es, die die wunderbaren Farben durch Emanation hervorruft, die auf dem Gefieder des Pfaues zu sehen sind. Deren Ursache ist nämlich der „Herr dieser Spezies" (die platonische Idee des Pfaues), nicht etwa die Eigenartigkeit der Mischungen des Gefieders (Glosse: Die Anhänger des Aristoteles, die beiden Meister Avicenna und Farabi lehren: In dem Wesen Gottes sind die Formen aller Dinge enthalten; 351). Die Ideen vervielfältigen sich nach Mafsgabe der Strahlen, die von den höchsten Geistern ausgehen. Unter diesen (352) bilden die Ideen eine besondere Welt. Sie sind alle gleichgeordnet, ohne Über- oder Unterordnung und werden daher die Stufe der Breite genannt, während die Geister die Stufe der Länge heifsen, da sie eine Kette von Gott bis zur Materie bilden.

Das Vollkommene ist die Ursache des Vollkommneren. Da nun die Lichter des Erschauens (die höchsten Geister) vollkommener sind als die des Aufleuchtens (die niederen Geister) und die Ideen vollkommener als die irdischen Dinge, müssen die Lichter des Erschauens die Ursache der Ideen und die des Aufleuchtens die Ursache der irdischen Dinge sein (353). Wenn die denkende Seele aus dem „Herrn der Spezies" (der Idee des Menschen) hervorgeht, so trennt sich nichts ab von dieser Idee. Dieses Hervorgehen ist vielmehr ein Ausstrahlen. Die im Sinne der Länge geordnete Kette der kontingenten Dinge (vgl. Farabi: Ringsteine S. 85 Anm. 1) die vom Vollkommenen zum Unvollkommenen geordnet ist, mufs eine lichtartige Seite besitzen, durch die sie von dem Lichte

der Lichter ihren Reichtum empfängt. Durch diesen geht aus ihr die „breite Seinstufe“ (die Ideenwelt, in der keine Über- oder Unterordnung statthat) hervor, die „Herrn der Abbilder in den Arten“ (die Ideen) und ihre lichtartigen Gestalten. Ebenso mufs sie eine dunkele Seite besitzen, nämlich ihr „Bedürfnis“ nach einem andern“ (ihre Kontingenz, auf Grund deren sie eine Wirkursache erfordert, um in Dasein treten zu können). Durch diese treten aus ihr die „dunkeln“ Körper und Gestalten in die Wirklichkeit. Ohne jene dunkle Seite wäre das Hervortreten der Körper aus den lichtartigen Substanzen unmöglich. Da also ersichtlich ist, dafs die Fixsterne und ihre Sphäre nicht aus dem ersten Intellekte allein, noch aus einer der höchsten Substanzen, die „in der Länge geordnet sind“ (weil sie eine absteigende Kette bilden), noch aus den „niederen Substanzen“, die in der Breite geordnet sind, allein hervorgehen können, müssen sie aus jenen Substanzen auf Grund der Bedürftigkeit derselben entstehen. Nur in dieser Weise kann aus dem Vollkommenen ein Unvollkommenes werden.

Der jedesmal niedriger stehende Geist ist aus einer direkten Ausstrahlung des Lichtes aus Gott und aus den Refraktionen der über ihm stehenden Geister d. h. Lichter gebildet. Je tiefer der Geist in den Seinstufen steht, umsomehr refraktiertes Licht übergeordneter Geister trägt er an sich. „Die Menge des refraktierten Lichtes begründet nun aber eine Abnahme des eigentlichen Lichtes.“ Daher mufs die Kette der reinen Lichter zu einem letzten, schwächsten Lichte, dem untersten Geiste der Reihenfolge, gelangen. Sie kann keine unendliche sein. Da in der Welt der Ursachen, der reinen Geister (355), vier „Seiten“ vorhanden sind: Mangel und Reichtum, Übermacht (des Höheren über den niederen) und Liebe (des Niederen zum Höheren), müssen sich diese auch in den Wirkungen zeigen. Daher gibt es ein Licht, in dem die Übermacht vorherrscht, ein anderes, in dem die Liebe obsiegt, ferner ein Dunkeles, in dem die „Übermacht“ vorherrscht z. B. die Sterne wie Sonne und Mond. Sie besiegen nämlich die Finsternis. Schliefslich existiert ein Dunkeles, in dem die Liebe vorherrscht z. B. die Venus, ferner andere dunkele Substanzen die ihr Licht empfangen und in denen die „Übermacht“ obsiegt,

nämlich die ätherischen Dinge, die unvergänglichen Sphären, endlich dunkle Substanzen, in denen die Liebe und die Niedrigkeit obsiegt, die Elemente. Ein besonderes Element des materiellen Feuers gibt es nicht. Das Feuer ist die heifse Luft, die der Sphäre am nächsten liegt.

Die Substanzen (356) zerfallen in Lichter und andere Dinge. Letztere sind die Körper, die entweder „ätherisch" oder elementar sind. Die „ätherischen" bedeuten Glück oder Unglück, während die beiden Leuchten Sonne und Mond Abbilder des Intellektes (Nus) und der Weltseele sind. Die Elemente gruppieren sich in Teile, die schliefslich auf das Männliche und Weibliche auslaufen. Die Lichter sind entweder erhaben und mächtig oder niedrig und unterworfen, indem auf jedem Gebiete des Seins sich ein Mächtiges mit einem Unterworfenen, ein Erhabens mit einem Niedrigen paart (357). Jenseits des Himmels der Fixsterne sind neue Wunder. In der Welt des Äthers ist nichts Totes vorhanden. Alles ist vielmehr lebend. Durch die Gestirne werden die Kräfte von den Himmeln auf die Körperwelt herabgesandt. Die Sonne ist das wichtigste Glied und Instrument dieser Einwirkung. Sie verhält sich zum Himmel wie das Herz zum Körper und wird Hurahsch genannt. Im Pehlewi bezeichnet dieser Name die Sonne (so kommentiert Schirázi). Sie ist das Abbild des Schahrír. Im Pehlewi bezeichnet dieses das gröfste Licht der in der Breite geordneten Seinsstufe, die die Herrn der Abbilder (die platonischen Ideen) enthält.[1] — In Gott (358)

---

[1]) Glosse: „Die Beziehung der Individua zum Sein ist dieselbe wie die der Wesenheit zum Kontingenten, was Arabi in den Mekkanischen Eroberungen Kapitel 332 ausführt" (356). „Das Erkennen Gottes sind Erkenntnisformen im Wesen Gottes, wenigstens nach der Lehre der Peripatetiker und ihrer Anhänger, der beiden Schaiche Avicenna und Farabi." „Das Sehen Gottes ist nach unserer Lehre identisch mit seinem Wissen. Gott besitzt nur eine einzige Relation (zu aufsergöttlichen Dingen), die alle anderen Relationen enthält und ausmacht. Diese ist die Relation des Wissens. Das Fundament aller göttlichen Relationen ist ebenfalls nur ein einziges, das Wesen Gottes selbst, nicht etwa Eigenschaften, die zum Wesen hinzutreten." „Avicenna (359) und andere Anhänger der Peripatetiker lehrten: Gott erkennt die aufsergöttlichen Dinge durch Erkenntnisformen, die seinem Wesen inhärieren. Die späteren Philosophen opponierten dagegen und selbst Tusi, der den Meister aufserordentlich

fallen Wille, Erkennen, Sehen, Hören usw. mit dem Wesen zusammen. Gottes Wissen (359) kann jedoch nicht die Ursache für die Existenz der Dinge sein (was die Aristoteliker aufstellen); denn dann müſste es, wie jede Ursache, den Dingen vorausgehen. Das Wissen Gottes bedeutet vielmehr nur, daſs die Dinge der Gottheit nicht verborgen sind." „Suhrawardi (360 Gl.) leugnet das universelle Wissen Gottes von den Dingen vor der Schöpfung." Er nimmt nur ein partikuläres Wissen Gottes von jedem einzelnen Dinge nach der Erschaffung an. Die einfache Relation Gottes zu jedem Dinge, das ihm erkennbar ist (365), ist gleichbedeutend mit dem Erschauen und Erkennen desselben. Die groſse Anzahl der geistigen Relationen die Gott zu allen Dingen besitzt, bewirkt jedoch keine Vielheit in seinem Wesen. — Die Dinge (366), die in der Stufenfolge der Ursachen höher stehen, sind unserem Erkennen wegen der der Intensität ihrer Sichtbarkeit umso näher. Der notwendig Seiende befindet sich also unserem Erkennen näher als alle übrigen Dinge, obwohl er (dem Sein nach) am weitesten von uns entfernt und am meisten über uns erhaben ist.

Zu den Prinzipien (367) der Philosophie der Erleuchtung gehört das der „edleren Kontingenz", das besagt: Wenn das unedlere Kontingente existiert, muſs das edlere Kontingente

---

hochschätzt und die vorgefaſste Intention hat, ihm nicht zu widersprechen, bekämpft dennoch diese seine Lehre, indem er folgert, daſs nach dieser Theorie Gott, also ein und dieselbe Substanz, zugleich aufnehmend und wirkend sein müſste und zwar secundum idem. Ferner würden der Gottheit reale, vom Wesen verschiedene Eigenschaften zukommen. Andere leugneten das Wissen Gottes, um keine Vielheit in seinem Wesen annehmen zu müssen, während Plato die Erkenntnisformen als selbständige Substanzen annahm und die Peripatetiker die Vereinigung des Geistes mit dem Erkannten (ohne besondere Vermittlung) behaupteten. Die liberalen Theologen lehrten, die nichtseienden Dinge beständen positiv im Nichtsein (und daher könne Gott sie erkennen). Weitere Ausführungen suche man in meiner (Schirázis) Schrift: Das erste Prinzip und die Rückkehr" — vgl. Aristoteles: Theologie. „Túsi (368) suchte einen anderen Weg als den Avicennas, um das Wissen Gottes zu erklären. Die meisten Bestandteile seiner Lehre sind jedoch Avicenna entlehnt. Nach Suhrawardi erkennt Gott die materiellen Dinge durch „präsente Erleuchtung", ohne sich vermittelnder Erkenntnisformen zu bedienen. Dieses Prinzip, das auch Túsi aufstellt, ist von diesem den Schriften Suhrawardis (den muṭáraḥát) entnommen."

bereits früher wirklich geworden sein. Zuerst mufs also der reine Geist, dann die Seele, dann die Körperwelt ins Dasein treten (368). In den „Unterhaltungen“ almuṭàraḥât) gibt Suhrawardi an, dafs er diesen Grundsatz einer allgemeinen Bemerkung des Aristoteles entnommen habe in dessen Schrift: „Der Himmel und die Welt“ (Gl. an vielen Punkten seiner Theologie betont Aristoteles, dafs das wirkende Prinzip edler sein müsse als seine Wirkung; 370).

Die unkörperlichen Lichter (die reinen Geister) erschauten diejenigen Philosophen, die sich von der Materie freimachten, indem sie sich von ihren Leibern loslösten. Dieses gilt von den Propheten und Weisen (371) wie Plato, Sokrates und dessen Vorgänger Hermes, Agathodemon und Empedekles. Von den meisten kann man nachweisen, dafs sie die Geisterwelt erschauten. Plato berichtet von sich selbst, dafs er sich der Finsternisse entkleidete d. h. der Verbindungen mit der Körperlichkeit und die Geisterwelt erschaute. Die Philosophen Indiens und Persiens erlebten allesamt solche Visionen. Wenn man die Sternbeobachtungen einer einzigen Person wie des Ptolemäus oder die zweier Personen wie die des Abrachos und Archimedes glaubt, wie kann man da noch den Äufserungen der ersten Philosophen ungläubig gegenüberstehen? Der Verfasser dieser Zeilen (Suhrawardi) verteidigte zu Beginn seiner Beschäftigung mit der Philosophie mit grofsem Eifer das System der Peripatetiker, in dem er diese Visionen und die Existenz der Geister und Ideen ableugnete. Er verteidigte die peripatetische Lehre, dafs nur zehn Geister in der höheren Welt existieren. Dann aber erschaute er den Beweis Gottes d. h. die Vision der unkörperlichen Lichter, indem er sich (nach indischem Vorbilde) durch beständige Einsamkeit und viele Kasteiungen von der Verbindung mit der Körperlichkeit loslöste und sich deutlich machte, dafs alle Wesensformen und Gestalten in dieser körperlichen Welt Abbilder von reinen Lichtern sind, die in der Welt des Intellektes existieren. Wem dieses als Beweis nicht genügt, der möge sich der Askese und dem Dienste der Mystiker (eines mystischen Seelenleiters) hingeben. Vielleicht wird er dadurch eine naturliche Disposition erlangen, sodafs er das strahlende Licht in der Welt der göttlichen Gewalten und die Substanzen des Himmel-

reiches erschaut, wie auch die Lichter, die Plato und Hermes sahen (372) ferner die paradiesischen Leuchten (mīnawija von mīnū) d. h. die geistigen, von denen der tugendhafte Weise und vollkommene Imám Zarāduscht al-Azerbeidjáni in seinem Buche Zend spricht: Die Welt zerfällt in zwei Teile, eine paradiesische (mīnawíjjun), die Welt der Lichter, des Geistes, und eine dunkle, die der Körper (gītī). Durch dieses Licht werden die Seelen in vollkommnerer Weise erleuchtet, als die Körper durch die Sonne. Im Pehlewi heifst jenes (geistige) Licht ẖōr (ẖūr; Text ẖura), wie es Zarāduscht nannte. Das Licht, das die Könige erleuchtet, heifst kaján-i-ẖūr. Es ereignete sich, dafs der gerechte König Kai-ẖusrau (Cyrus), der Gesegnete, zu jenen Lichtern entrückt wurde und sie erschaute, wie es, so fügt der Kommentar Schirázis hinzu, Kai-ẖusrau selbst, der Siegreiche, auf den „Tafeln" (alalwáḥ, Inschriften) berichtet: Er widmete sich einem heiligen Leben und dem Dienste Gottes. Da kam die Weisheit des Vaters des Heiligtums über ihn. Sie (die *persönlich* gedachte Weisheit, der Logos) sprach mit ihm über das Verborgene. Dann entrückte sie ihn gegen Himmel auffahrend in die höchste Welt, indem er eine Einprägung der göttlichen Weisheit empfing. Sie stellte ihn ferner von Antlitz zu Antlitz den Lichtern Gottes gegenüber, sodafs er von ihnen den Inhalt („Gedanken") erkannte, der kaján-i-ẖura genannt wird. Er ist eine Inspiration, vor der sich jeder Nacken beugt.[1]) — Alle Gelehrten Persiens

[1]) Glosse: „Farabi lehrt in den Ringsteinen, dafs Gott trotz seiner absoluten Einheit erstes Prinzip aller Dinge sei. Die ältesten Philosophen der Griechen, die Schule von Milet, lehrten: Gott besitzt vor der Erschaffung der Dinge Erkenntnisformen derselben (364). Anaximenes von Milet lehrte: In jedem schaffenden Prinzipe mufs die Form des zuerschaffenden vorhanden sein". „Das System des Thales von Milet besagt: Der ersten Substanz aufserhalb Gottes geht kein Wissen in Gott voraus, das von dem Wesen Gottes verschieden wäre. Nach der Lehre anderer geht allen aufsergöttlichen Dingen ein Wissen in Gott voraus. Avicenna schwankte zwischen beiden Lehren. In seinen Thesen (ischarát) wählt er die letztere, was aus den Lehren seiner Schüler Abhari (Aṯiraddín) und Behmenjár hervorgeht. Die Wahrheit ist jedoch die, dafs Avicenna in keiner Weise schwankt. Aus seinen und seiner Schüler Worten geht vielmehr hervor, dafs nach seiner Auffassung Gott ein universelles Wissen besitzt, das mit seinem Wesen identisch ist, und ein partikuläres, das aus

stimmen darin überein, dafs jede Art der Himmel, Sterne, einfachen und zusammengesetzten Elemente einen „Herrn“ in der Welt des Lichtes besitzt, der ein unkörperlicher Intellekt ist und die ihm entsprechende Spezies leitet. Viele von diesen Herrn (den „Ideen“) benannten jene Perser: dem Wasser entspricht Ḫurdád („Mai“) den Bäumen Murdád (Juli), dem Feuer Ardi Bihischt (April). Diese sind die Lichter (373), auf die bereits Empedokles und die Theologen Hermes, Pythagoras und Plato hinwiesen.

Die logisch-universellen Dinge können (im Gegensatze zu den physisch-universellen) in der Aufsenwelt nicht existieren; denn alles was in der realen Welt existiert besitzt eine ihm besonders zukommende Individualität (376), an der kein anderes Ding teilnehmen kann. Wenn man also von universellen Dingen („Ideen“) in der realen Welt redet, so versteht man unter diesen nicht jene Universalität, durch die sie von vielen Einzeldingen ausgesagt werden können (also keine logische Allgemeinheit), sondern jenen Zustand, der in sich

---

Erkenntnisformen besteht, die seinem Wesen inhärieren, jedoch so, dafs er sich zu ihnen nicht passiv verhält noch durch sie in eine Vielheit zerlegt wird. Die Objektionen der jüngeren Philosophen, z. B. eines Suhrawardi, Túsi und anderer Epigonen treffen den Meister nicht, abgesehen von der einen: Die Erkenntnisformen der Substanzen der Dinge sind in Gott Akzidenzien, besitzen also ein geringeres Sein als die Dinge, die Substanzen sind. Als Ursachen der Dinge müfsten sie jedoch ein vollkommeneres Sein besitzen. Behmenjar (366) betont jedoch, wie Avicenna selbst (Gl. schifa und ischarát), dafs in Gott keine Vielheit entstehe. „Dafs das reine Licht die Welt des Intellektes sei, lehrten (371) die Philosophen Sokrates, Pythagoras, Agathodemon und Empedokles. Was Aristoteles in seiner Theologie aufstellte, ist dasselbe was auch Plato lehrte.“ „Was in den Büchern über dieses Problem erwähnt wird, die in aller Hände sind, z. B. der Genesung der Seele, besagt: Die Universalbegriffe der Substanzen sind auch selbst Substanzen. Wenn sie in der Aufsenwelt existieren, sind sie nicht in einem Substrate. In den „Untersuchungen über das logische Sein“ haben wir ausgeführt, dafs kein Widerspruch dadurch gegeben ist, dafs die Substanz im Geiste eines Substrates bedarf, während sie in der Aufsenwelt kein solches erfordert.“ „Christus (gen. der Schaich Isa bn Marjam) lehrte eine Wiedergeburt in einer höheren Welt, in der man das Himmelreich erschauen werde (379). (Das eigene System der Entwicklungsstufen des Seins entwickelt Sch. 383). Er zitiert Aristoteles: Theologie und Physik.

indifferent ist, auf die irdischen Individua zu emanieren. Er steht also zu allen Individua in gleichmäſsiger Beziehung und ist in diesem Sinne universell. Die Idee z. B. die menschliche Natur als solche erfordert weder eine Einheit (dann könnte sie keine Vielheit von Menschen werden) noch eine Vielheit (dann könnte sie keine Einheit darstellen). An sich ist sie also indifferent (vgl. die bekannte Lehre Avicennas). Der Beweis für diese Lehren (378) ist nicht etwa die Überzeugung Platos und der Philosophen „der Intuition": Pythagoras, Empedokles und Hermes, sondern die unmittelbare Sicherheit der Erleuchtung selbst — vgl. die (talwihát) Erläuterungen Sührawardis (379). — Dabei ist des Ausspruches des Matarbús(?) zu gedenken der betonte, man müsse zunächst die Substanz der eigenen Seele erkennen, um zur höheren Welt aufzusteigen (380).

Aus einem einfachen Prinzipe (381) kann etwas Zusammengesetztes hervorgehen. Die „einfachen" Lichter (Geister) sind nur in ihrem eigentlichen Wesen einfach, aber in den Strahlen (äuſseren Akzidenzien) zusammengesetzt. Daher können sie etwas Zusammengesetztes verursachen. Umgekehrt kann aus wesentlich verschiedenen Dingen etwas Einfaches hervorgehen, wenn die Verschiedenheit sich nicht auf das eigentliche Wesen erstreckt. Ein einfacher Geist kann daher einen anderen, ihm im Wesen gleichen, aber mit Akzidenzien zusammengesetzten, erzeugen (383). — Einige platonische Ideen, „Herrn der Abbilder" verhalten sich so, daſs sie nicht direkt auf ihre Abbilder wirken sondern nur durch Vermittlung eines Lichtes. In der Richtung der absteigenden Kette werden die Lichter immer schwächer, bis man zu solchen gelangt, die nur in einem Substrate existieren können z. B. die Seelen im Körper. Zwischen diesen beiden Dingen vermittelt der Lebensgeist (das Pneuma). Die Pflanzenseele bedarf jedoch dieser Vermittlung nicht, weil sie wegen ihrer gröſseren Unvollkommenheit der Materie ganz nahe steht. — Zwischen allen Stufen der Dinge gibt es Zwischenglieder z. B. zwischen Mensch und Tier der Affe; denn er versteht, was man ihm andeutet, und macht sich selbst andern verständlich. Er kann Späſse machen, die Menschen auslachen, Dam (nard) und Schach spielen usw. Das Gleiche gilt von den Reden des Papagei. Ebenso verhält

sich in die Kette der Geister (385) in ihrer Kontinuität. — Das akzidentelle (von aufsen kommende) Licht ist in den niederen Geistern mehr vorhanden. Daher sind diese mehr zusammengesetzt und folglich unvollkommener als die höhern.

Die Einwirkungen der Intelligenzen sind unendlich (da sie selbst unvergänglich sind), die der Seelen endlich. Die einzige, im eigentlichen Sinne wirkende Ursache im Weltall ist jedoch Gott. Unter ihm sind alle aufsergöttlichen Agenzien nur Instrumente (386). Alles quantitativ Begrenzte ist körperlich. Die Intelligenzen sind in ihrem eigenen Wesen naturgemäfs endlich (388). Unendliche Summen können von verschiedener Gröfse sein. Eine unendliche Kette von Hunderten ist kleiner als eine solche von Tausenden. — Alles was aufserhalb des göttlichen Wesen liegt, sind (390) entweder direkte oder indirekte Strahlen desselben („Strahlen direkter Strahlen“ — Gl. vgl. Suhrawardis „Tempel des Lichtes“ und „Unterhaltungen“).

Abhandlung III. Die Art der göttlichen Tätigkeit.

Unter „Welt“ (391) versteht man alles Aufsergöttliche. Dieses zerfällt in ein Ewiges: 1. die Intelligenzen, 2. Himmelssphären, 3. Himmelsseelen und 4. Universalia der Elemente (platonischen Ideen) — und ein Zeitliches, nämlich alles übrige. Unter Ewigkeit der Welt versteht man die Behauptung, dafs die genannten vier Dinge und ihre primären und notwendigen Inhärenzien z. B. die Bewegung und Zeit ewig seien. In diesem Sinne ist keines von den „übermächtigen“ Lichtern (den reinen Geistern) wirklich geworden, nachdem es vordem nicht existierte; denn eine Wirkung kann nicht hinter ihrer adäquaten Ursache zurückbleiben. Die Geister können also nicht später auftreten als Gott (Gl. vgl. die mutarahát Suhrawardis; 392). Was die Aschariten als ewige Eigenschaften Gottes auffassen ist nichts anderes als seine ewigen Emanationen. Das gleiche Prinzip liegt beiden zugrunde, dafs neben dem Wesen Gottes auch andere Dinge ewig sein können.

Jede Gestalt, deren dauerndes Bestehen undenkbar ist, bedeutet Bewegung. Schirázi kommentiert: Dieses ist eine auf alle Fälle gleichmäfsig anwendbare und konvertierbare

(also vollkommene) Definition der Bewegung; denn alle kontingenten Dinge fallen nach Suhrawardi unter fünf Kategorien (aufgestellt gegen die zehn des Aristoteles): Substanz, Quantität, Qualität, Relation und Bewegung. Durch den Ausdruck „Gestalt“ ist die Substanz ausgeschlossen, durch den: „deren dauernder Bestand undenkbar ist“ alles Dauernde (Unveränderliche) aus den Kategorien der Quantität, Qualität und Relation. Auch die Zeit fällt aufserhalb jener Begriffsbestimmung, denn sie ist nicht per se, sondern nur auf Grund ihres Substrates veränderlich, da sie das Mafs der Bewegung ist (395. Der Glossator Schirázi hält dieser Definition die des Aristoteles entgegen). Es müssen daher ewige Bewegungen bestehen, die nicht geradlinig sein können, da derartige Bewegungen zeitlich ablaufen. Sie müssen also kreisförmige sein, die nicht von Naturkräften ausgehen können; denn diese sind dem zeitlichen Vergehen unterworfen. Die kreisförmige und als solche vollkommene tägliche Bewegung (397) des Himmels ist die Ursache für das Entstehen der sublunarischen Dinge. Dafs eine Einwirkung der Gestirne auf die niedere Welt stattfindet, geht daraus hervor, dafs das Meer „anschwillt“, wenn der Mond voll ist, und dafs es abebbt, wenn er abnimmt (398). Der Zweck der Sphärenbewegungen ist der, dafs das Licht der Sterne an alle Teile des Weltalls gelange (400). Mit Unrecht lehren die Peripatetiker: Die Bewegungen einer Sphäre seien alle gleich. Die verschiedenen „Erleuchtungen“, die von der Geisterwelt ausgehen, bewirken die Verschiedenheit der Sphärenbewegungen. Letztere sind nur ein Abbild der Bewegungen, die in der Welt der Intelligenzen eminentiori modo bestehen (401).

Der „Würde“ der Ursache entspricht die der Wirkung. Da nun die materiellen Dinge von verschiedener Dignität sind, kann man schliefsen, dafs ihre geistigen Ursachen eine ebensolche Stufenordnung aufweisen (402). Auf der untersten Stufe des Seins steht die Hyle, die wesentlich verschiedene Formen aufnehmen kann. — Dem Gemeinsamen (403) in der niederen Welt mufs etwas Gemeinsames in der höheren, dem Verschiedenen hier auch etwas Verschiedenes dort entsprechen. — Die Kausalbeziehung zwischen der höheren und niederen Welt bedingt jedoch kein zeitliches Später der Wirkung,

denn die Ursache besteht zugleich mit der Wirkung der Zeit nach, wenn jene auch dem Wesen nach früher ist wie diese. — Das Gleichgeordnetsein der Wirkungen der himmlischen Agenzien in der Körperwelt weist darauf hin, daſs auch die entsprechenden Ursachen gleichgeordnet sein müssen. Der Parallelismus der beiden Welten wird dadurch gewahrt.[1])

---

[1]) Glosse: „Der Verstand ist actu alle Dinge (389, wenn er sie denkt)." „Ibn Malka (391) tadelte, wie Túsi (Kommentar zu Avicenna) berichtet, die alten griechischen Philosophen, weil sie gelehrt hatten: Gott bewirke nur durch Vermittlung die niederen Dinge. Daraus schlossen die Ascharíten mit Unrecht, daſs dann die menschlichen Handlungen nicht von Gott ausgehen könnten. Es folgt vielmehr nur, daſs für ein Ding zwei wirkende Prinzipien vorhanden sein können." „Plato lehrte (392), die Welt sei zeitlich entstanden. — Behmenjar (taḥsil) berichtet die Lehre: Die Bewegung sei identisch mit der Physis. Er lehnt sie jedoch als unrichtig ab — vgl. Arábi: Weisheitssprüche (fuṣúṣ alhikam)." „Die reinen Lichter (393) nannte die groſse Menge der griechischen Philosophen aktive Intellekte, die Schule des Aristoteles: Erkenntnisformen, die dem Wesen Gottes anhaften, Plato und seine Anhänger: Ideen, die Aschariten: göttliche Eigenschaften, die liberalen Theologen: Modi (vgl. die Lehre des abu Haschim), die pantheistischen Mystiker (Ṣufija): Namen und dauernde Individua (als Erscheinungsformen des Urseins. Schirázi will betonen, daſs Suhrawardi mit seiner Lichtlehre nichts wesentlich Neues vorbringt, und daſs alle Philosophen in einer Philosophia perennis übereinstimmen). Daſs wir einer unvergänglichen Welt zupilgern, lehren Thales von Milet, Anaximenes, ebenfalls von Milet, Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles und andere." „Aristoteles verfaſste eine besondere Abhandlung über das zeitliche Entstehen der Welt. In unserer Schrift über dieses Problem haben wir über dieselben berichtet und sie kommentiert." „Während die Hyle für die beständige Veränderung und Erneuerung aufnahmefähig ist, erzeugt der Intellekt des Himmels die Naturkraft, die die Veränderung bewirkt. So haben wir es in unserer Schrift (wohl die über das zeitliche Entstehen der Welt) ausgeführt (394) (— Avicenna und Aristoteles werden vielfach zitiert — 400). In der Schrift: „Die Prinzipien des Weltalls" (mabadi alkull) zeigt Aristoteles, daſs der Beweger des Himmels nur einer sein kann. „Plato lehrte (408): Gott war in der Ewigkeit, ohne daſs irgend ein Wirkliches (rasm) auſser ihm bestand." Die Welt wurde dann also zeitlich erschaffen. „Aristoteles berichtet in der mit klein Alpha bezeichneten Abhandlung der Metaphysik, Plato habe in der Lehre von der Zeitlichkeit der Welt dem Aphratos widersprochen. Im Timaeos lehrt Plato (409), Gott habe die Welt von einem chaotischen in einen geordneten Zustand übergeführt. Das Chaos sei ewig. Aristoteles glaubt infolgedessen, Plato habe in seiner Lehre geschwankt. Im Phaedon be-

Die Zeit hat (405) weder Anfang noch Ende. Sie ist vielmehr anfangslos und ewig dauernd. Wie vor jeder Zeit eine Zeit sein mufs, so folgt auch auf jede Zeit eine andere (406). In diesem Sinne behauptete Aristoteles: Wer behauptet, die Zeit sei zeitlich entstanden, spricht zugleich aus, dafs sie ewig sei (weil die Zeit nur innerhalb einer Zeit entstehen könnte). Das Jetzt verhält sich zur Zeit wie der Punkt zur Linie. Beide beruhen nur auf willkürlicher Annahme (408). Die Welt mufs wie ihre Ursache ewig dauern; denn wenn das wirkende Agens und die Kausalwirkung fortbestehen, mufs auch die Wirkung dauern. — Die Bewegungen der Sphären (470) haben den Zweck, etwas „Heiliges und Angenehmes“ von Gott zu empfangen, nämlich die auf ihre Seelen emanierenden Lichtstrahlen. — Diese Seelen selbst gehen aus den Intellekten hervor (471). Die Bewegungen disponieren zu neuen geistigen „Erleuchtungen“ von seiten Gottes, und diese erzeugen neue Sphärenbewegungen. Dieser circulus wird nie durchbrochen (Glosse, vgl. Avicenna: Metaphysik). Er ist kein circulus vitiosus.

In der Tätigkeit des Erschaffens (415) ist das eigentliche Objekt, das „hergestellt“ wird, die Wesenheit, nicht das Dasein. Das Dasein (416) ist eine rein logische Betrachtungsweise, da sie die Wesenheit auf das Dasein in der Aufsenwelt bezieht (eine rein logische Relation). Aus der Ursache, die Prinzip der Emanation ist, empfängt das erschaffene Ding also seine Individualität, d. h. seine Substanz und sein reales Wesen. Die Peripatetiker lehren, es empfange sein Dasein. (Die Lehre Schirázis — †1640 — stimmt sachlich mit dieser Auffassung überein. Suhrawardi zerlegt das Ding nicht in Wesenheit und Dasein. Ebensowenig tut dieses Schirázi. Beide kennen nur eine reale Wesenheit, die Suhrawardi als Wesenheit, Schirázi als Existenzform bezeichnet. Der Unterschied beider ist also ein rein terminologischer.)

---

weist Plato jedoch die Unsterblichkeit, also auch Ewigkeit der Seele und alles Geistigen.“ Suhrawardi stimmt also mit Plato überein. „So haben wir (Schirázi) es auch in unserer Abhandlung (s. oben) ausgeführt.“ „Auch Aristoteles lehrt das zeitliche Entstehen der Welt trotz der entgegenstehenden Auffassung von seiner Lehre bei der grofsen Menge, besonders Themistius und Avicenna.“

Das Kontingente kann weder im Zustande des Entstehens noch in dem des Dauerns seine Wirkursache entbehren; denn es bleibt seinem Wesen nach immer kontingent, also von einer Ursache abhängig. Das Haus bleibt freilich nach dem Tode des Baumeisters (Schulbeispiel!) bestehen, letzterer ist aber nicht die Ursache des Hauses, sondern nur seines zeitlichen Entstehens, des Gebautwerdens. Vielfach fallen jedoch die Ursachen des Entstehens und des Objektes selbst (und seiner Dauer) zusammen, z. B. das Gefäfs, indem es dem in ihm enthaltenen Wasser seine eigene Gestalt verleiht. Gott ist in Beziehung auf alle existierenden Dinge (417) die doppelte Ursache des Daseins und des Dauerns. Daher mufs seine Einwirkung die Dinge ununterbrochen im Dasein erhalten. Die Getreuen von Basra, so fügt Schirázi kommentierend hinzu, lehrten: Die Seelen der Sphären vereinigen sich nach langen Zeitläufen mit den reinen Geistern, die Körper der Sphären verlassend. Mit den Sphären verbinden sich dann einige vollkommene Menschenseelen, indem sie diese himmlischen Körper in Bewegung setzen und in ihnen lange Zeiten hindurch verweilen. Dadurch erlangen auch sie mit der Zeit höhere, rein geistige Entelechien, so dafs auch sie sich von den Körpern der Sphären trennen müssen, um zum Reiche der Intelligenzen aufzusteigen und anderen Seelen Platz zu machen. In dieser Weise findet ein endloses Aufsteigen von Seelen in das Reich der Geister statt.[1])

[1]) Glosse: „Ein Materialist (Dahrit) fragte den Aristoteles: Weshalb hat Gott die Welt erschaffen, nachdem sie nicht vorhanden war? Aristoteles: Die Frage des Weshalb kann man betreffs Gottes nicht stellen (410)." „In unserer Abhandlung haben wir gezeigt, dafs die alten Philosophen der Griechen, besonders Aristoteles und Empedokles („Abrakles") die Ewigkeit der Welt nicht gelehrt haben. Jene Lehre entstand nur, weil die jüngeren Philosophen die Intentionen jener alten nicht verstanden. Empedokles brachte die bekannte Schwierigkeit auf, weshalb Gott in diesem Augenblicke die Welt erschuf, während er sie vordem nicht hervorbrachte." „Avicenna (412) berichtet von Themistius aus Aphrodisias die Lehre: Die himmlischen Substanzen üben eine Vorsehung betreffs der niederen aus. Dabei kann aber das Edlere nicht wegen des Unedleren (Irdischen) handeln. Zwischen diesen beiden Lehren suchte man dadurch auszugleichen, dafs man behauptete: Der nächste Zweck der Sphärenbewegung ist das Sublunarische. Das letzte Ziel derselben besteht aber darin, dafs die Sphärenseelen sich dem reinen Guten ver-

Der Glossator Schirázi fügt hinzu: Jedes Ding, dafs ein Ziel erstrebt, mufs dieses erreichen. Wenn die Seelen sich den reinen Geistern ähnlich zu werden streben (wie es allgemeine Lehre ist), müssen sie auch zu Geistern werden. Dafs die Welt der Himmel unveränderlich sei, haben wir bereits oft widerlegt. In der seelischen Welt der Sphären (wie auch der Menschen) findet also eine beständige Entwicklung zum Vollkommeneren statt, „indem die Seelen die Objekte ihrer Sehnsucht allmählich erreichen". Jedes physische Sein besitzt eine natürliche Sehnsucht in sich, durch die sein Wesen zu einer höheren Seinsstufe hingezogen wird. Die Lehre der Getreuen von Basra ist der Wahrheit sehr nahe[1]) — vgl. Arábi: Die mekkanischen Eroberungen, Kap. 306.

ähnlichen wollen." „Razi (414) opponierte gegen die Lehre: aus dem Einfachen kann nur ein Einfaches entstehen, indem er darauf hinwies, dafs die aus der Geisterwelt entstehenden „einfachen" Körper Träger verschiedenartiger Zustände und in diesem Sinne zusammengesetzt seien, obwohl sie von durchaus einfachen Ursachen, den Geistern (die die Sphären erzeugen) verursacht seien." „Nach Kindi (421) entsteht das Feuer aus der Reibung der Sphären und der Luft." „Das Fundament (422) aller Dinge ist das Sein. Die Wesenheit ist etwas Sekundäres in Bezug auf das Sein. Wenn daher ein Wirkliches das Sein des Feuers, d. h. die bestimmte Existenzform des Feuers besitzt, hat es auch dessen Wesenheit — vgl. Avicenna und Aristoteles." Zu Unrecht leugnet daher Suhrawardi das Element des Feuers. Entgegen der Lehre von dem „abstrakten Körper" (428), der Substrat der Wesensformen sein soll, verteidigt Sch. die aristotelische Lehre von der Hyle. „Einige der alten griechischen Philosophen (434) lehrten: Die Seele besteht aus Funken der Himmel." „Die Wirkung ist nach Avicenna (440) von der Beschaffenheit des aufnehmenden Prinzipes bestimmt. Farabi (442): Das Individuationsprinzip ist die besondere Existenz selbst. Dauwáni (443; Kommentar zu Suhrawardi: Die Tempel des Lichtes) wird in der Frage der Präexistenz der Seelen zitiert. Im Phaedon und Timaeus bespricht Plato die Ursache des Herniederfallens der Seelen aus einer höheren Welt auf diese. Darüber vergleiche man (445): Theologie des Aristoteles (die Seelen kommen auf die Welt herab bedeutet, sie geniefsen dieselbe, Suhrawardi: mutarahát, Dauwáni: Kommentar zu den Tempeln des Lichtes (von Suhrawardi), ibn Kammuna: Kommentar zu den Erklärungen (talwihát von demselben), die Erzählung von Salmán und Absál, die von der Turteltaube, die in Kalila wa Dimna erwähnt wird, die von Hai, dem Sohne des Jakzán und Platos Schriften. Avicenna verfafste ein besonderes Gedicht, das das Herniederfallen der Seele auf diese Welt behandelt (Br. I, 455 Nr. 35)."

[1]) Es ist sehr naheliegend, dafs Schirázi — †1640 — sich durch den oben angeführten Kommentar und die Lehre der lauteren Brüder in seiner

Abhandlung IV. Die Arten der Körper.

Der Körper ist entweder einfach, z. B. die Sphären und Elemente, (oder aus letzteren) zusammengesetzt (418), durchsichtig oder undurchsichtig oder teilweise das Licht durchlassend. Die Sterne sind adiaphan. Sie lassen das auf sie fallende Licht nicht durch und sind daher selbst leuchtend. Die Sphären selbst sind diaphan und wirken auf die niedere Welt. Daher werden jene „Väter“ genannt und die die Einwirkung der Sphären empfangenden Elemente „Mütter“. Zwischen uns (419) und den Sternen befindet sich die Luft. Ein absolut leerer Raum existiert nicht (420). Es gibt vier Elemente die mit den vier bekannten Qualitäten behaftet sind. Das Feuer besitzt jedoch keine besondere Wesensform, sondern unterscheidet sich von der Luft nur durch eine aufser dem Wesen liegende Qualität (421). Das Feuer (422) ist also heifse Luft. Es existieren daher nur drei Elemente, ein adiaphanes, die Erde, ein diaphanes die Luft und ein mittleres, das Wasser. Die Luft kann zu Wasser (425) und das Wasser zu Luft werden (426) was experimentell erwiesen wird, ebenso das Wasser zu Erde, die Luft zu Feuer usw. Sehr möglich ist es auch, dafs einige Tiere sich versteinern. Weil also die Elemente sich beliebig ineinander verwandeln können, ist der Träger der Eigenschaften und Wesensformen indifferent für alle. Nach den Peripatetikern ist dieser Träger die Hyle, nach unserer Lehre der Körper im allgemeinen (der verobjektivierte mathematische Körper). Da die Wesensformen (427) beliebig an ihm als Substrat wechseln, ist er nicht mit einer bestimmten notwendig verbunden.

Die erste Ursache (428) aller Bewegungen im Weltall ist entweder ein reines (unkörperliches) Licht, z. B. das seelische Prinzip der Sphären und Menschen, oder die Strahlen, die die Hitze erzeugen. Diese bewegt sich dann aus sich wie wir es

---

inhaltlich fast gleichen Lehre von den Entwicklungen aller Dinge durch die verschiedenen Stufen des Seins bestätigt sah. Vielleicht liegt in jener Lehre sogar eine Quelle oder Veranlassung zu dem letzteren Systeme; denn Schirâzi kannte den Kommentar zu Suhrawardi bereits vor der Ausbildung seines eigenen Systemes.



an den Verdunstungen des Wassers (durch die Sonnenstrahlen) wahrnehmen können. Das erste Prinzip aller Bewegungen ist daher das Licht. Der Donner ist ein Geräusch das, aus dem Aufeinanderstofsen, der Erschütterung und Bewegung der „Dämpfe“ (Wolken) entsteht. Der Blitz, der diese Bewegungen verursacht, geht ihm voraus. — Wärme und Bewegung (433) erfordern sich gegenseitig, um das zu erlangen, wofür sie geeignet sind. Auch das Verlangen ist eine Ursache von Bewegungen. Es ist der „Bruder des unkörperlichen, befehlenden (isfahbad) Feuers (d. h. Geistes) im Menschen“. Die vollkommenen Seelen sind „Stellvertreter Gottes“, da sie ebenso wie Gott Bewegungen ausführen. Daher (435) führte man auch die Verehrung des Feuers in Feuertempeln ein. Der erste, der dies aufbrachte war Schank. Ihm folgten Gamschíd, Afridún, Kai-Husrau (Kyrus) und andere Könige, ferner Zaraduscht.

Da die ältesten Philosophen glaubten, die Qualitäten seien die Wesensformen der Dinge und diese müfsten als unwandelbar gelten, lehrten sie, in den Qualitäten könne keine Veränderung statthaben. Die Bewegung bewirkt also keine neue Wärme. Sie bringt vielmehr die Hitze, die in dem Objekte verborgen war (vgl. die Lehre vom Kumún bei Nazzám ca. 845) zur Sichtbarkeit. Daher werden diese Philosophen die Verteidiger der „Verborgenheit“ genannt. Diese Lehre ist zu verwerfen; denn das Wasser müfste im Innern kalt werden wenn das Erhitztwerden darin bestände, das die im Innern verborgene Hitze nach aufsen hervorträte (436). Der Vorgang des Erhitzens beruht also auf einer Qualitätsveränderung, nicht auf Feuerteilchen, die nach der Lehre mancher, in den Körper eindringen. — Die „Mischung“ ist eine mittlere Qualität (zwischen den Eigenschaften der beiden Komponenten liegend), d. h. eine dauernde Form (keine Substanz), die nicht teilbar ist (also verschieden von der Quantität), noch eine Relation besagt. Sie entsteht dadurch, dafs beim Zusammentreten von zwei Elementen (438) die Qualität (nicht die Wesensform) des einen auf die Materie des andern einwirkt. Eine direkte Beeinflussung der Form oder Qualität des einen durch die Form oder Qualität des andern ist nicht denkbar, da dabei das Ding, das sich aktiv verhält, zugleich passiv sein müfste.

Als Objekt der Einwirkung hat etwas Passives, die Materie, zu gelten. Die einwirkenden Agenzien (439 die platonischen Ideen) sind die Naturkräfte der einzelnen Spezies. Daher definierten die Getreuen von Basra die Naturkräfte als Engel, die die Welt regieren. Nahwi (Jahja) objizierte gegen die Definition des Aristoteles von der Naturkraft, sie sei das erste (wesentliche) Prinzip per se für die Bewegung und Ruhe ihres Trägers: diese Definition bedeute nicht die Naturkraft, sondern ihre Funktion. Die wahre Definition dieser Kraft laute: Sie ist eine geistige (pneumaartige) Kraft, die die elementaren Körper durchdringt und in ihnen die Ausstattung mit einer Wesensform und Naturanlage bewirkt. Sie leitet die Elemente und ist per se das erste Prinzip von deren Bewegung und Ruhe, indem sie wegen eines Zieles wirkt und nach Erreichung dieses Zieles ruht (440,2). Der Glossator Schirázi fügt hinzu: Wenn die Getreuen von Basra (iẖwán eṣṣafá) die Naturkräfte als „leitende Engel" bezeichnen, so liegt darin keine Bestätigung, dafs sie die materiellen Naturkräfte in den Körpern selbst leugnen. Nahwi will ferner gegen Aristoteles nur betonen, dafs in seiner Definition nicht das ganze Wesen der Naturkraft zum Ausdruck gelange; denn diese sei eine Substanz, von der Natur einer Wesensform, der neben den erwähnten auch noch andere Bestimmungen zukomme. Ebenso ist auch die aristotelische Definition der Seele keine solche, die ihr ganzes Wesen wiedergibt. Sie drückt nur ihre Beziehungen zum Leibe aus.

Die Lichter (441; d. h. platonischen Ideen) die das Menschengeschlecht „leiten", bestehen nicht etwa in einem einzigen Individuum; sonst würden die Erkenntnisse eines einzelnen zugleich allen bekannt sein. Das was wir als Ich und unser Eigenstes bezeichnen, wäre für alle Menschen ein und dieselbe Substanz (vgl. die Lehre des Averroes, die Suhrawardi hiermit zurückweist). Vor der Vereinigung mit den Leibern müfsten daher die Seelen eine numerische Vielheit bilden. Dieses ist jedoch unmöglich, da einfache Substanzen neben ihrem Wesen kein unterscheidendes Moment besitzen können, ohne zusammengesetzt zu werden (445). Eine Präexistenz der Seelen ist daher durchaus zu leugnen. Der Glossator bemerkt (446) dazu: in dem intellektuellen Prinzipe (der entsprechenden

platonischen Idee) existieren die Seelen in einer höheren Weise wie in der Wirkursache in einer einfachen Form, ohne Teilung und Verschiedenheit und mit dem Notwendigsein ausgestattet, nicht etwa wie die Potenz in der aufnehmenden Materie (447). Der Kommentator Schirázi (1311†; 449) bemerkt: „Plato lehrte, die Seelen seien ewig. Dieses ist das Richtige, das von keiner Seite widerlegt werden kann". Der Glossator Schirázi (1640†) kritisiert: „Versteht der Kommentator unter Seelen die Lebensprinzipien, insofern sie einen Körper beleben dann hat er Unrecht, wie wir es in unserer Abhandlung „Das zeitliche Entstehen der Welt" dargetan haben. Nach dieser irdischen Existenzform der Seele gibt es noch zwei andere (450 Gl.), erstens die sogenannte „mittlere", die zwischen der materiellen und der rein geistigen Welt steht — die meisten Seelen gelangen als Seelige oder Verdammte in diese (die der Phantasie des Menschen entspricht) — und zweitens die rein geistige, die dem abstrakten Denken des Menschen parallel ist".

Der Mensch besitzt fünf Sinne[1]) (451). Darin steht er

---

[1]) Glosse: „Avicenna berichtet: Aristoteles hat in dem zweiten Buche seiner Psychologie — die Kommentatoren Themistius und Alexander führen das Gleiche aus — gelehrt: Die sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten können nicht zahlreicher sein als sechzehn, die per se wahrgenommen werden, und drei, die nur per accidens erfafsbar sind nämlich Bewegung, Ruhe und Gestalt. Daher kann es kein anderes Sinnesorgan als die bekannten geben, da diese alle genannten Qualitäten erkennen. Dieser Beweis, dafs es nur fünf Sinne gebe, ist jedoch ein rein induktiver. Nach Avicenna zerfällt der Tastsinn in vier Sinne für: 1. das Feuchte und Trockene, 2. das Heifse und Kalte, 3. das Harte und Weiche und 4. das Klebrige und Pulverisierte (ev. Elastische und Unelastische). Andere fügen noch ein fünfte Art für das Leichte und Schwere hinzu. In unserer Abhandlung: „Das erste Prinzip und die Rückkehr" haben wir die Gründe dieser Aufstellung dargetan. Da nämlich die Sinne nur von Kontraria affiziert werden, sind nach den Paaren der Kontraria die Arten der Sinne zu bestimmen. (Betont wird vor allem, dafs das Organ sich inbezug auf die wahrzunehmende Qualität in einer ausgeglichenen, indifferenten Mischung befinden mufs, damit es seine Objekte ohne subjektive Trübung wahrnehmen könne. Mit den Ausführungen des Kommentators stimmen die von Faráni ca. 1486. — Kommentar zu den Ringsteinen Farábis — fast wörtlich überein.) Avicenna (453) erwähnt die Angaben des Aristoteles, dafs die Geier aus weiter Ferne das Aas riechen. Hier könnte den Philosophen jedoch ein Irrtum unterlaufen sein, da die Geier das Aas zunächst nur sehen und

den vollkommenen Tieren gleich (während den unvollkommenen ein Sinn oder mehrere, z. B. dem Maulwurf der Gesichtssinn fehlen, Kommentar). Der Tastsinn beruht auf dem Pneuma, das in der ganzen Haut des Leibes verbreitet ist und den Träger für alle Sinnestätigkeiten abgibt. Er empfängt von den vier primären Qualitäten Einwirkungen, insofern dieselben der Mischung des Organes konträr sind; denn einen Reiz kann nur das Konträre nicht das Wesensgleiche oder Ähnliche ausüben. Der Geschmack erkennt die Arten des Geschmackes an tastbaren Körpern, die sich mit der in sich geschmacklosen speichelartigen Flüssigkeit der Zunge vermischen (453). Das Gehör nimmt den Klang wahr, indem dieser durch eine wellenförmige Bewegung der Luft in die eustachische Röhre des Ohres übertragen wird. Das Echo besteht in solchen Schallwellen, die von einem Hindernisse zurückgeworfen werden (454). Das Gesicht erkennt sein Objekt durch Vermittlung eines diaphanen Körpers, indem das Objekt dem Blicke einfach gegenübertritt. Ein Ausströmen von Sehstralen aus dem Auge oder ein Einströmen eines optischen Bildes in die kristallinische Flüssigkeit des Auges finden nicht statt (457).

Wie die himmlische Welt in der irdischen ihr Abbild hat (459) so sind auch innerhalb des Menschen die ihm zusammensetzenden Welten Geist und Körper parallel. Das Licht ist auf Grund seines Wesens „mitteilsam", indem es sich selbst

---

auf Grund dieser optischen Wahrnehmung auf dasselbe zufliegen. Jede Sinneswahrnehmung (454) findet dadurch statt, dafs das entsprechende sinnliche Bild aus dem Himmelreiche, in dem die Seelen (nicht die reinen Geister) weilen, entsteht und zwar losgelöst von der Materie, jedoch nicht von der Relation zu ihr, und der Seele des Menschen in der Weise inhärierend, wie ein Ding in seinem wirkenden Agens, nicht etwa in dem aufnehmenden Prinzipe inhäriert: (Die genannte untere Schicht des Himmelreiches ist die der sogen. Schemen, der platonischen Ideen und Phantasiebilder). Túsi (455) lehrt in seinem Kommentare zu Avicenna, dafs aus einem einzigen Prinzipe viele Dinge hervorgehen können, wenn die Weise des Hervorgehens eine Verschiedenheit und Ordnung enthält". Der Kommentator führt S. 456f. die Lehre Avicennas von den fünf inneren Sinnen an. Farânis Darstellungen (z. d. Ringsteinen Farâbis) stimmt damit fast wörtlich überein. Der Glossator bemerkt: „Es gibt den Fähigkeiten des Menschen entsprechend fünf Welten, die 1. der toten Körper, 2. der äufseren Wahrnehmung, 3. der vorstellenden Phantasie, 4. der ästimativa (Instinkt) und 5. des Verstandes, ein Parallelismus der Welten".

anderen mitteilt. Daher ist auch das „befehlende“ (isfahbad) Licht d. h. die Seele „mitteilsam“, indem sie ihre Eigenschaften dem Körper übermittelt. In Beziehung zu der ihr übergeordneten Welt besitzt sie die Eigenschaft der Liebe, in der zur ihr untergeordneten die der Übermacht. Erstere wird in ihrer Ausstrahlung auf den Körper die potentia concupiscibilis, letztere die irascibilis. Der Abstraktionskraft des Geistes, die die Universalia in sich aufnimmt, entspricht im Leibe die ernährende Kraft, die andere Körper sich assimiliert (459), der Kraft des Geistes (d. h. Lichtes) Strahlen auszusenden, die ihm wesensgleich sind, entspricht im Körper die Erzeugungskraft. Die menschlichen Körper (460) sind als Spezies Abbilder des „heiligen Geistes“, d. h. der platonischen Idee des Leibes, und als Individua Abbilder der einzelnen Seelen (461). Die Verschiedenheit der genannten Fähigkeiten wird dadurch erwiesen, daſs 1. sie nicht gleichzeitig auftreten, sondern trennbar sind, 2. ihre Wirkungen und Funktionen sich als verschieden ausweisen, 3. und die einen vernichtet werden, wenn die andern zur Vollendung gelangen.[1])

---

[1]) Glosse: „Es gibt (460) drei Stufen von Engeln (entsprechend den Stufen des Weltalls) irdische, himmlische und göttliche.“ „Arabi (467) lehrt: die Seele bewirkt ihre Vorstellungsbilder. Sie empfängt dieselben nicht passiv“. „Nach unserer Lehre (469) ist die ästimativa identisch mit dem Wesen der Seele. Jedoch ist deren Wesen durch die Verbindung mit dem Leibe von der geistigen Welt abgezogen.“ „Budāsaf (Buddha) lehrte (476) das Aufsteigen der Seele zu Gott durch die Seelenwandlung.“ „In der Schrift über das Opfer (Br. I 454, Nr. 11) bespricht Avicenna die schlechten Dispositionen, die der Seele auch nach ihrem Tode noch anhaften bleiben (477).“ Aristoteles (480) zeigt in der Metaphysik, daſs die Seele nicht wie der Leib zeitlich entstehe. Gegen die Seelenwanderung nimmt auch Ṯabit bn Ḳurra Stellung. In der Natur gebe es nichts Zweckloses. Eine Seele ohne Leib wäre aber zwecklos. In dem Übergange von einem Körper zu dem anderen wäre die Seele als belebendes Prinzip jedoch ohne Leib, also zwecklos, d. h. ohne die ihr entsprechende Funktion. Das Gleiche lehrt Avicenna in der Schrift „al uḍḥwija“ (Br. I 454, Nr. 11).“ „Farâbi und Avicenna lehren daher, daſs von der Seele nur der rein geistige Bestandteil nicht das animalische und vegetative Prinzip, nach dem Tode fortbestehe.“ S. 482 zitiert Schirâzi die Ringsteine Farâbis (Nr. 8). „Avicenna (484) bringt den Beweis des Plato und Pythagoras für die Seelenwanderung: Manche Seelen erwerben tierische Dispositionen. Daher müssen sie in Tierleiber wandern. Er vermag denselben nicht hinreichend zu widerlegen. In unserer Schrift: „Das erste Prinzip und die

Die Seele kann nicht direkt, sondern nur durch Vermittlung des Pneumas mit der an sich toten Materie des Leibes in Verbindung treten. Das Pneuma geht von der linken Herzkammer aus, steigt ins Gehirn (462), bewegt sich dort zwischen den einzelnen Hohlräumen hin und her und gelangt zu einem Ebenmafs (Indifferenz). Dadurch wird seine diaphane Natur abgeschwächt; es wird weniger durchsichtig und bildet daher eine spiegelartige glatte Fläche, in der sich die Schemen der Ideenwelt abspiegeln können. Es gleicht in seinem Bestande den himmlischen Körpern und verhält sich wie eine Leuchte im Herzen und in allen Gliedern, in die es durch das Blut und die Dämpfe des Organismus geleitet wird (464). Weil die Seelen dem Lichte innerlich verwandt sind, fliehen sie vor der Finsternis (465). Die inneren Sinne sind keine Fähigkeiten in dem Sinne, wie ihn die Peripatetiker aufstellen. Betreffs des Gedächtnisses lehrt z. B. schon Plato, dafs seine Funktion eine Einwirkung der himmlischen Welten und der „heiligen" Seelen sei, die alle positiven Dinge der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erkennen (466). Daher stammt also das sich Erinnern aus der Welt der „Erinnerung" (in der es kein Vergessen gibt. Glosse: Manche lehren, die Himmel

---

Rückkehr" habe ich die Seelenwanderung besonders widerlegt (485). „Avicenna (493) lehrt in seinem Werke: Die zehn Beweise (alḥugag alaschara), dafs eine Seele keine rein geistige Wesensform mehr erhält, wenn sie im Leben durch niedrige Leidenschaften zu einer materiellen („die der Hyle gleicht") geworden ist. Über das Fortleben der animalischen Fähigkeiten in der Seele nach dem Tode waren die weltlichen Gelehrten verschiedener Ansicht. Alexander von Aphrodisias (494) lehrt, dieselben würden mit dem Leibe vernichtet, was der Lehre des Aristoteles verwandt ist. Themistius widerspricht ihm in diesem Punkte. Dieser Lehre schliefst sich Avicenna in der Abhandlung: „Die zehn Beweise" an, indem er behauptet, das Glück der niederen Seelen im Jenseits sei ein schwaches." Schirâzi, der Glossator, sucht beide Thesen zu harmonisieren. „Die Seelen der mittelmäfsigen Menschen, die weder schlecht noch gut sind (496) werden: 1. entweder vernichtet wie Alexander von Aphrodisias behauptete oder 2. werden zwischen den Finsternissen dieser Welt hin- und hergetrieben, d. h. zwischen den tierischen Körpern, wie es die Lehre von der Seelenwanderung behauptet, oder 3., sie werden für eine andere Welt von den Toten auferweckt, befinden sich dort aber in der mittleren Stufe (der Ideenwelt), oder zwischen Himmel und Hölle, wie die Seelen der unmündigen Kinder."

seien von Anfang an mit den Einprägungen aller wirklichen Dinge ausgestattet — alle Geschehnisse ständen in den Sternen geschrieben). In uns selbst können die Vorstellungsbilder oder ihre Residuen nicht vorhanden sein; denn sonst könnten wir nicht vergessen, und das Grofse könnte in einem kleinen Substrate wie das Gehirn (470) eingeprägt werden. Die Phantasiebilder müssen also in einem anderen Gebiete des Kosmos vorhanden sein, der Ideenwelt, die die Schemen enthält und das Mittelglied zwischen den reinen Geistern und der Sinneswelt bildet. Alle sogenannten inneren Sinne sind daher spiegelartige glatte Flächen, in denen sich himmlische Gegenstände abbilden (471). Die Phantasie des Menschen (473) ist daher keine Disposition, die sich passiv verhält, sondern ein Abbild derjenigen Kraft, die in dem „befehlenden Lichte“ (isfahbad), d. h. der platonischen Idee des Menschen im Himmel vorhanden ist, die nur aktiv auftritt. (Glosse: Avicenna „vernachlässigt“ diese Lehre von den Ideen, die sich doch bei Aristoteles — Theologie — Plato und Sokrates findet.) Die Tätigkeit der inneren Sinne (474) ist daher ein „Aufleuchten“ (Erleuchtetwerden) der himmlischen Lichter in unserer Seele. (Daher bezeichnet Suhrawardi sein System als Philosophie der Erleuchtung.)

Abhandlung V. Jenseits, Prophetie und Träume.

Über das Jenseits lehrt Aristoteles: Die Seelen, die mit dem „zusammengesetzten“ Irrtume (der in falschen Urteilen besteht) behaftet sind, verbleiben ewig in der Unwissenheit, die mit einem „einfachen“ Irrtume (der in falschen Ideen besteht) behafteten nur eine Zeitlang. Hermes, Agathodemon (Verschreibung für Anaximander), Empedokles, Pythagoras, Sokrates und Plato (477) lehrten die Seelenwanderung ebenso wie die Philosophen Ägyptens, Persiens, Indiens, Babels und Chinas. Die Getreuen von Basra behaupteten sogar, die Menschenseele könne in alle tierischen, pflanzlichen und sogar leblosen (metallischen) Körper übergehen (477). Dagegen ist (479) zunächst zu behaupten, dafs die menschliche Seele zuerst nur in einen menschlichen Körper gelangt. Dieses lehrt sogar Buddha (Būdāsaf) und andere Mystiker von

Babylon, Persien, Indien und China, die den Leib des Menschen als die erste Pforte zum Leben (in irgendwelchen Körpern) bezeichnen[1]) (480). Die Seelenwanderung (482) ist ferner unmöglich; denn aus ihr ergäbe sich, dafs der Mensch ein doppeltes Ichbewufstsein (anānījatáni, an anderer Stelle anāījatáni), d. h. zwei erkennende psychische Prinzipien besitzen müsse, das ursprünglich vorhandene Lebensprinzip und die hinzukommende Seele, die in der Wanderung begriffen ist (483). Die Gegner behaupteten: Wenn der menschliche Leib eine Seele erfordert, dann gilt das Gleiche auch von den anderen Organismen. Schirázi entgegnet in seinem Kommentare: Das Wesen der Dinge ist geheimnisvoll. Wenn auch alle Menschen sich vereinigten, um herauszufinden, weshalb der Magnet das Eisen anzieht, so vermöchten sie doch nicht, zur Lösung dieses Rätsels vorzudringen. Ebenso geheimnisvoll sind auch die Verhältnisse der Seelen (484. Alle Modifikationen der Seelenwanderung werden darauf im einzelnen widerlegt). „Die mystischen Philosophen (490) Plato und die älteren Gelehrten: Sokrates, Pythagoras, Empedokles, Agathodemon, Hermes und sogar die Peripatetiker (491) lehrten nur eine einseitige Seelenwanderung vom Menschen zum Tiere, nicht aber die Rückwanderung zum Menschen (492). Aristoteles (494) soll von seiner ursprünglichen Lehre, in der er die Seelenwanderung leugnet, zu der seines Meisters Plato zurückgekehrt sein und die Seelenwanderung angenommen haben.

Die Menschenseele lebt nach dem Tode fort; denn es ist undenkbar, dafs ein unkörperliches Licht (Geist) vernichtet

---

[1]) Der Kommentator Schirázi (1311†) bemerkt: „Buddha ist ein Philosoph Indiens, der die Seelenwanderung lehrt. Andere behaupten, er stamme aus dem Volke des alten Babel und habe die Zeitläufe und Perioden (aus den Sternen) berechnet. Er bestimmte das Alter der Welt auf 360000 Jahre (entsprechend den Tagen des Sonnenjahres mit Abzug der Schalttage). Er urteilte, dafs zu einer bestimmten Periode die Sintflut eintreten werde und warnte sein Volk im voraus. Man berichtet ebenfalls: Buddha ist es, der dem Könige Ṭahmūrit die Religion der Sabäer (den Sternendienst) vorschrieb und zum Religionsgesetze machte.“ Glosse: „Der Grund, der zur Lehre von der Seelenwanderung führte, ist die Überlegung, dafs eine aktuell unendlich grofse Anzahl von Seelen vorhanden sein müfsten, wenn immerfort neue Seelen in endloser Zeit (eine in je einem neuen Organismus) entstehen würden.“

werde (494). Das höchste leitende Prinzip der Geisterwelt (der Nus) ist unveränderlich, und daher ist auch das reine Licht ein ewig verursachendes, also unsterbliches Prinzip (496). Die Seele ist keine Substanz, die wie eine materielle Wesensform in den Körper „eingeprägt" ist. Sie besitzt an dem Körper vielmehr nur ein Instrument. Wenn der Körper also durch den Tod seine Fähigkeit verliert, Instrument der Seele zu sein, erleidet die Seele dadurch keine Schädigung in ihrer Substanzialität. Sie bleibt nach wie vor eine Substanz, die selbständig für sich existieren kann. Erleidet doch auch die Substanz der Sonne dadurch keine Schädigung, dafs der Spiegel, der ihr Licht aufnehmen soll, durch Rost verdorben wird, noch auch die Substanz des Tischlers dadurch, dafs seine Säge unbrauchbar wird. Der Seele kommt also Unsterblichkeit zu.

Die reinen Seelen werden also erlöst, indem sie in die Welt des Lichtes gelangen, nicht in die Leiber von Tieren. Sie erfreuen sich dort an einem rein geistigen Glücke, das über das sinnliche erhaben ist (497). Wenn die „befehlenden" (alisfahbadíja) Lichter (die menschlichen Seelen) die finsteren Substanzen besiegt haben (d. h. die Leiber beleben und beherrschen), stärkt sich ihre Liebe und ihr Verlangen nach der Welt des Lichtes. Dann suchen diese Seelen von den mächtigen Lichtern (den reinen Geistern) neuen Glanz zu erhalten. Dadurch empfangen sie die Disposition, sich mit der Welt des reinen Lichts zu vereinigen. Wenn daher die Leiber der Vernichtung anheimfallen, werden die Seelen nicht zu anderen Leibern hinabgezogen, sondern wenden sich zu den Quellen des geistigen Lichtes (Glosse, vgl. Farábi).

Die Lust besteht darin, dafs ein mit Empfindung behaftetes Subjekt mit dem ihm konformen Objekte verbunden wird und dasselbe erkennt. Die Lust der Seelen im Jenseits besteht daher im Erkennen rein geistiger Dinge (498). Wenn aber für einen Menschen das Unglück geschrieben steht und über ihn verhängt wird, dann wendet sich seine Liebe den dunklen Substanzen zu, d. h. der Materie, und dadurch entfernt er sich von der Welt des Lichts. — Die Tugend des Menschen (501) hält die richtige Mitte zwischen zwei Extremen ein und stellt sich dar als prudentia, iustitia, temperantia und

fortitudo. Treten diese vier zusammen und durchdringen sie sich gegenseitig, so entsteht ein homogener Zustand, der die Vollendung aller jener Tugenden bedeutet und die „Gerechtigkeit“ genannt wird (vgl. die fast identische Lehre Avicennas: Metaphysik, Übersetzung S. 684—85). — Die Liebe zur Welt des Lichtes entsteht in der Seele, wenn der ganze Bereich des Seins in ihr „eingeprägt“ wird, d. h. wenn sie in ihrem Wesen die Individua der wirklichen Dinge abbildet vom ersten Prinzipe bis zur Rückkehr zu Gott (also den ganzen Kreislauf des Kosmos erkannt hat; 502). — In der Welt der reinen Lichter (Geister) erleuchtet das eine das andere, und diese strahlen die Erleuchtungen der ersten wieder zurück (503), so daſs sich alle in dem Zustande der Seligkeit befinden. Zugleich müssen (505) die beiden Fähigkeiten der Liebe (zu den höheren Geistern) und des Übermächtigseins (zu den niederen) in Funktion treten, damit das Glück vollständig werde. — Nach dem Tode werden die Seelen mehrerer Leiber nicht zu einer Substanz (506), sondern jede bleibt individuell für sich bestehen. Unter Inkarnation der Gottheit, wie sie von abu Jezíd, Husain bn Mansúr, Christus, dem Sohne der Maria, und anderen (507) berichtet wird, kann man nur eine innige Vereinigung zweier Substanzen, der Gottheit und der Seele, nicht aber das Aufgehen der einen in der anderen verstehen.

Das „befehlende Licht“ (die menschliche Seele; 508) ist entweder in beiden Weisheiten, der theoretischen und der praktischen Philosophie, 1. vollkommen, oder 2. mittelmäſsig, oder 3. in der praktischen vollkommen, in der theoretischen mittelmäſsig, oder 4. umgekehrt, oder 5. in beiden unvollkommen. Die erste Gruppe von Menschen sind die wahrhaft Glücklichen, die im Jenseits Gott nahe stehen wie die höchsten Engel. Die zweite, dritte und vierte sind diejenigen, die ein mittelmäſsiges Glück erlangen. Die fünfte Gruppe sind die Verdammten. Die Seligen bleiben nach der Lehre der ältesten griechischen Philosophen (509) ewig in der Sphärenwelt, der Welt der Archetypen (Ideen), nach der Platos steigen sie von dieser stufenweise unter Abstreifung ihrer Unvollkommenheiten zu der Welt des reinen Lichtes (die oberhalb der Sphären zu denken ist) auf (510). Zu dieser Lehre bekannten sich auch die Getreuen von Basra. Während die guten Seelen im Jenseits

lichtähnlich werden — man darf sie aber dennoch nicht mit den Ideen Platos verwechseln (511, Z. 9) — sind die bösen Seelen abscheuliche Gestalten, über deren Anblick man Schmerz empfindet. (Kommentar: Sokrates, Plato, Pythagoras, Empedokles und andere von den ältesten Philosophen lehren eine zweifache Art von Ideen, rein geistige — im höchsten Himmel — und phantasieartige — im niederen Himmel.)

Es gibt (512, 8) ideenartige Wesensformen, die sich von einem Orte der himmlischen Welt zum andern bewegen und von den Seelen der Seligen verschieden sind. Aus ihnen entsteht eine Art der „Ginnen“ (Genien, Gespenster). Unter „Ginn“, so fügt der Kommentator hinzu, verstehen die spekulativen Theologen (orthodoxer Richtung) ein luftartiges Tier, das vernunftbegabt ist (wie der Mensch), einen diaphanen Körper besitzt (und daher wie alles Durchsichtige gewöhnlich nicht gesehen wèrden kann) und fähig ist, verschiedene Gestaltungen anzunehmen. Auch die Teufel entstehen aus jenen Wesensformen. Die Teufel sind eine Art Ginnen wie auch der Ġūl (vgl. Arabia Petraea III, 326–28; I, 129. 156; II, 1. 265 usw.). Viele Menschen haben dieselben an offenen Orten und in verschiedenen Gestaltungen gesehen. In einigen Ortschaften und Ländern erscheinen sie häufiger als an anderen, weil sie zu jenen besondere Beziehungen haben. Dieses bezeugt eine grofse Menge von Menschen, die in ihrer Gesamtheit keinem Irrtume verfallen konnten. Einer unzählbaren Volksmenge der Stadt Derbend sind die Ginnen z. B. erschienen. Derbend ist eine Stadt in Schirwán (gewöhnlich Bab al abwáb „das Haupttor“ genannt; vgl. Strange: Eastern Califate, S. 180, 8). Eine grofse Zahl von Bewohnern der Stadt Mijáng in Aderbāiğán (l. c. 170) sahen ebenfalls jene „Wesensformen“, d. h. die „ideenartigen“ Genien und Teufel und zwar des öfteren, indem die meisten Bewohner dieselben gleichzeitig in einer grofsen Versammlung wahrnahmen, so dafs ich ihre Aussagen nicht bezweifeln kann. Dieses ereignet sich nicht etwa ein- oder zweimal, sondern zu jeder beliebigen Zeit, wenn die Leute ausgehen. Die Hände der Menschen können jene Gespenster nicht festhalten.

Es gibt vier Welten (515), die der übermächtigen Lichter (der reinen Geister), die der (einen Körper) leitenden Lichter

(der Seelen) und zwei materielle Welten (barzahijáni), die Himmelskörper und die sublunarische Welt. Die Träume (516) sind eine Emanation der himmlischen Seelen auf unsere Phantasie. Durch unseren Gemeinsinn (517) erschauen wir die Welt der himmlischen Phantasiebilder, die wir die Welt der Schemen (alaschbáḥ) nennen. Zum Zustandekommen dieser Art des Schauens ist es nicht erforderlich, dafs das Objekt dem Organe wie bei der optischen Wahrnehmung (räumlich) gegenübertrete. Bereits die ältesten Philosophen (der Griechen) lehrten, so fügt der Kommentator hinzu, es existiere aufser der sinnlich wahrnehmbaren Welt eine reale, mit Quantität behaftete (also nicht geistige) andere Welt, deren Wunder unendlich und deren Städte unzählbar seien. Eine solche nenne sich Gābalḳā, eine andere Gābarṣā. Dieses sind zwei gewaltige Städte, von denen jede tausend Tore besitzt. Ihre Bewohner wissen nicht, dafs Gott den Adam und seine Nachkommen erschaffen hat. Diese Welt steht der niederen, sinnlichen gleich inbezug auf die ewige Bewegung ihrer Sphären, die die Natur von Archetypen (Ideen) haben, und in der Aufnahmefähigkeit ihrer Elemente und zusammengesetzten Körper für die Einwirkung der Sphärenbewegung und das Erleuchtetwerden durch die rein geistigen Welten geeignet sind. Durch dieses Zusammenwirken entstehen unendlich viele Arten von Wesensformen, die mit Körpern verbunden sind. Ihre Stufen sind nach den Graden der Dichtigkeit verschieden. Auf jeder derselben gibt es unendlich viele Individua. Zauberer und Priester erschauen diese Gebiete und wirken mit ihrer Einwirkung Wunder. Durch diese Welt wird die Auferstehung der Leiber bewirkt (518).

Aus einigen der mittleren (mittelmäfsig vollkommenen) Seelen entstehen und werden Wesen, nach Art von Schemen die mit Körpern verbunden sind. Ihr Aufenthaltsort sind die Sphaeren. Unzählbar ist die Anzahl dieser Engel, deren Stufen den Sphären entsprechen. Je reiner nämlich eine Seele ist, mit einer um so höheren Stufe verbindet sie sich. Der Ort, zu dem die heiligen und vollkommenen Seelen aufsteigen, ist jedoch höher als die Stufe der Engel (519), da diese Seelen sich von den Anhängseln der Körperwelt vollständig befreien können. Darin liegt die höchste Vollkommenheit, die

ihnen im Jenseits einen Aufenthalt oberhalb der Himmel und ohne jede Verbindung mit Körpern verleiht. Trennen sich die an Körpern haftenden Seelen von ihrem Leibe in gereinigtem Zustande, dann erlangen sie ein freudevolles Dasein in den Himmeln. Sie werden gute Geister genannt, die als Engel die Welt beschützen. Befinden sie sich beim Tode aber nicht in gereinigtem Zustande und ohne das Streben, nachzudenken, dann steigen sie nicht zu den Himmeln auf, sondern haften an der Welt der Schemen und werden in den Stufen der Hölle hin- und hergetrieben. Sie können zeitweilig in dieser Welt erscheinen und werden böse und hinterlistige Geister genannt.

Das Böse in dieser und das Unglück in jener Welt ist geringer als das Gute hier und die Seligkeit dort. Beides fällt unter die Macht Gottes, die eine Ausführung des ursprünglichen göttlichen Ratschlusses im einzelnen darstellt. Das Böse ist nicht als solches per se, sondern insofern es den verschiedenartigen Gütern anhaftet, Gegenstand des Wohlgefallens Gottes. Mit manchen Gütern ist das Böse notwendig und innerlich verbunden. Es ist daher nicht willkürlich „herstellbar", da es zu den notwendigen Bestimmungen der Wesenheiten gehört. Das Böse beruht auf der Bewegung und der Finsternis, die beide mit den „übermächtigen" Lichtern (den reinen Geistern) notwendig gegeben sind. Daher sind beide nur mit den mittleren Wesenheiten (den causis secundis) verbunden. Gott selbst, die causa prima, kann keine finsteren Dispositionen an sich tragen. Folglich ist es unmöglich, dafs das Böse per se von ihm ausgehe (520). Finsternis und Mangel an Sein sind mit den Wirkungen als solchen notwendig verbunden. Es ist nicht möglich, dafs die Welt besser sei, als sie in der Tat ist (vgl. den Optimismus von Leibnitz). Das Erschaffen einer weniger guten Welt würde der Allwissenheit oder Allgüte Gottes widersprechen. Dieses lehrt Gazáli in einigen seiner Schriften. Von ihm entnahm Arabi diese Thesis (Mekkanische Eroberungen). Das Böse ist ein Nichtsein, eine Privation. Existierte dasselbe per se, dann könnte das Böse kein Böses mehr sein (521). Dadurch werden die Magier (Zoroastrianer), die Leugner (der Einheit) Gottes und die Kadariten (die liberalen Theologen, die die menschliche

Freiheit als ein selbständig schaffendes Prinzip der Handlungen aufstellen) widerlegt. Das Böse erfordert nämlich kein besonderes schöpferisches Prinzip, weil es kein selbständiges Sein darstellt. Als Grundsatz hat ferner zu gelten: Das Unterlassen von vielem Guten wegen eines geringen Übels ist selbst ein grofses Übel. Da es nun aber keine Dinge gibt, die zur Hälfte oder zum gröfseren Teile böse wären, so würde die Vermeidung des Bösen ein gröfseres Übel bedeuten, als sein Vorhandensein (Glosse: Alles was man als Böse bezeichnet, vermehrt nur die Schönheit der vollkommensten Weltordnung vgl. Plato und Aristoteles. Was ferner für ein einzelnes Individuum ein Übel ist, bedeutet für die Gesamtheit etwas Gutes — die Relativität des Bösen). Der Mensch (522) ist das Ziel, dessentwegen Gott die gesamte Welt erschaffen hat (523). Die Anzahl der vollendeten Seelen der höchsten Stufe vermehrt sich ohne Ende, da alles zu dieser Vollendung hinstrebt.

Die „Einprägungen" (d. h. typische Vorbilder) der werdenden Dinge der sublunarischen Welt sind ewig in den Himmelskörpern vorhanden. Die körperlosen Schemen (Modelle der realen Dinge), die sich in der Ideenweelt befinden sind unendlich an Zahl (524). Wenn die Menschen durch die äufseren und inneren Sinne nicht mehr abgelenkt werden, können sie diese Welt „des Verborgenen" erschauen (525). Der Prophet vermag das Gleiche auch zu einer Zeit, wenn seine Sinne sich mit dem Diesseits befassen. Die Geister, die die Sphären leiten, erkennen alle individuellen Dinge der niederen Welt, da diese die notwendigen Wirkungen der von diesen Geistern hervorgebrachten Bewegungen sind (528). Ein Traum, dessen Objekt im Gedächtnis haften bleibt, erfordert keine Traumdeutung. Eine solche ist nur dann unerläfslich, wenn keine Erinnerung an dieses Objekt bleibt, und man zu verwandten Gegenständen greifen mufs (529), um auf jenes Objekt zurückzuschliefsen. Da die Himmelsbewegungen sich beständig wiederholen, müssen die durch sie bewirkten sublunarischen Dinge ebenfalls eine regelmäfsige Widerholung aufweisen, nicht als ob das Vergangene wiederkehren könnte — dieses ist unmöglich — sondern indem periodenweise immer ähnliche Dinge auftreten. Eine solche Weltperiode wird von einigen auf

360425 Jahre berechnet (530; Gl. vgl. „die Unterhaltungen“ — mutāraḥát — Suhrawardis, wo Suhrawardi zeigt, dafs die Gelehrten von Indien, Persien — alhosrūwānijún „der Periode des Kyrus und Chosrau — Babel, Ägypten und Griechenland das Gleiche lehrten.) Auf diese Weise (532) können die himmlischen Wesen eine unendlich grofse Anzahl von Dingen vorauswissen, ohne dafs in ihrer Erkenntnis eine unendlich grofse Summe von Einzelerkenntnissen gleichzeitig existiere; denn eine unendliche Summe gleichzeitiger Gröfsen ist unmöglich (533). Alle drei Arten der zusammengesetzten Körper, Weltalle, Pflanzen und Tiere, werden sich also in den ohne Ende sich folgenden Perioden (534) wiederholen. Jedes Werdende vergeht, und jedes Vergehende wird wiederum neu.

Die Seelen im Jenseits (535) hören Klänge, schauen Schriftzüge (des Schicksalsbuches), Archetypen der werdenden Ereignisse (so dafs sie die Zukunft wissen), die schönsten menschlichen Gesichter, kunstvolle Bilder, platonische Ideen (Geister), die mit den Sphären verbunden sind, und alles, was man auch im Traume sehen kann, wie Berge, Meere und Länder (536). Die Sphären geben Klänge von sich, die nicht durch irdische Dinge erzeugt werden. Dieses ist die Lehre der alten Griechen: Hermes, Pythagoras, Plato und anderer. Die Pythagoräer nahmen jedoch ein Luftreich zwischen Himmel und Erde an, aus dem jene Klänge entständen. Deren Ausgangspunkt ist dann also ein irdischer Körper (537). Auch in diesem Falle können wir diese Töne nicht vernehmen; denn der Ton ist zwar immer mit einer wellenförmigen Bewegung der Luft verbunden; jede solche Bewegung der Luft ist jedoch noch kein für unser Ohr vernehmbarer Ton (537 unten; als Glosse folgt bis S. 561 das Werk des Farabi: Die Harmonie zwischen den Lehren des Plato und Aristoteles, bekannt durch die Ausgabe Dietericis: Alfarabis philosophische Abhandlungen, Leiden 1890, Nr. 1, S. 1—33).

In den Unterhaltungen (muṭáraḥát), so fügt der Kommentator hinzu, bemerkt Suhrawardi: Alle Erdenpilger der verschiedenen Völker geben die Existenz dieser himmlischen Klänge zu, und zwar nicht nur in Gābalḳa und Gābarṣa (Gā = der Ort), zwei Städten der Welt der Archetypen (plato-

nischen Ideen), sondern auch in Hūrkaljā[1]) (Hūr = die Sonne), der dritten Stadt der Ideenwelt, die reich an Wundern ist. Pythagoras (538, 5 unten) berichtet, er sei in jene Welt aufgestiegen und habe mit der Reinheit seiner Seele (also ohne Vermittlung von Organen, sondern durch unmittelbaren Kontakt seines Geistes) jene Klänge vernommen. Zudem hörte er auch das Rauschen der Flügel der Engel (ḫafîḳ alamlâk). Darauf kehrte er in seinen Körper zurück (539) und bildete nach dem Erlebten die Kunst der Musik. Die Getreuen von Basra bestätigen diese Lehre. Dafs die Seelen der Sphären die himmlischen Klänge vernehmen können, lehrt ferner sogar Aristoteles. — Wie alle Dinge, so ist auch der Mensch (541) mit allen seinen Zuständen in der himmlischen Welt „eingeprägt". Dieses himmlische Modell bewirkt alle menschlichen Verhältnisse auf der Erde. — Die Seele verhält sich zu den himmlischen Einflüssen (550) wie das heifse Eisen, das die Nähe des Feuers mit einer feurigen Form ausstattet und der Eigenschaft, anderes verbrennen zu können. Die Seele nimmt also göttliche Funktionen an und wirkt auf die Stoffe der Aufsenwelt (in Wundern) ebenso wie auf ihren Leib (551). Daher können von der Seele des gotterleuchteten Menschen in der Welt der Elemente bestimmte Vorgänge ausgehen, z. B. Bewegung, Ruhe, Verdichtung und Verdünnung. Daraus ergeben sich Wolken, Winde, Gewitter, Erdbeben, das Hervorsprudeln neuer Quellen usw. (552). Es gibt drei Arten von Wundern, d. h. Durchbrechungen des natürlichen Verlaufes, irdische, himmlische und gemischte. Zu den ersteren gehört das böse Auge, die Zauberei, die Beschwörungen (nirangât). Die Talismane fallen in die dritte Kategorie von Wundern, die zugleich irdisch und himmlisch sind (553).

Die Erleuchtungen, die der Mystiker auf seinem Wege zu Gott erlebt, sind verschiedenartig (15 verschiedene Arten werden aufgezählt), je nachdem der Mensch ein Novize im asketischen Leben, ein Geübter, innerlich Gesammelter, zum Himmel Aufsteigender oder in das Nirwana Versinkender ist. Unter

---

[1]) S. 556 werden dieselben Städte genannt, und die ersten beiden als in dem niederen, elementaren Bereiche der Ideenwelt befindlich, und Hurkaljā als zu den Sphären derselben Welt gehörig bezeichnet.

Nirwana versteht man den Zustand (auch im Diesseits), in dem der Mensch das Bewufstsein seiner selbst und seiner (geistigen) Genüsse und schliefslich sogar des Nirwanas selbst verliert (554). Die Mystiker, die die menschliche Natur abgestreift haben, erreichen dieses, z. B. Bistámi (abu Jezíd), Tustari (Sahl bn Abdallah), Hurḳáni (abul Hasan), ibn Manṣúr (Husain) und du-n-Nun aus Ägypten, wie der Kommentator hinzufügt. — Dieses Buch beendete ich am letzten Tage des zweiten Gumáda 582 (16. September 1186), als die sieben Sterne im Sternbilde der Wage zusammentrafen, einem Dienstag gegen Abend. Nur wer die Lehre des Aristoteles und Plato kennen gelernt hat, möge sich mit diesem Buch beschäftigen, nachdem er sich vierzig Tage lang der Askese gewidmet und sich der Fleischspeisen enthalten hat. Der Kommentator betont (564): Nur die Gedanken Suhrawardis suchte ich aufzuhellen, ohne das anzuführen, was sich gegen dieselben einwenden läfst. Ṭabāṭabāī kollationierte den ganzen Text im ersten Gumáda 1314 (1896). Darauf setzte der Abschreiber Dargazíni (Muhammad ibn al Mirzā Abdalali) am 15. dul Higga 1315 den Schlufssatz hinzu.

Anmerkung. Glosse: „Das Problem des Nirwana, des Hinschwindens der Seele in Gott, ist ein so hehres Problem, dafs es von den (orthodoxen) Muslimen nicht erreicht wurde (505). Nur die Sufis lehrten dasselbe. Das rein intellektuelle (theoretische) Versenken in die Gottheit, wie es Avicenna lehrt, ist verschieden von dem Nirwana der Sufis (der pantheistischen Mystiker)". „Farabi und Avicenna lehren als Schüler des Aristoteles (506), dafs die erkannten Dinge zu Formen des erkennenden Intellektes werden und mit ihm eine einzige Substanz bilden." „Dafs sich im Jenseits der menschliche Geist mit dem aktiven Intellekte verbinde und so seine Glückseligkeit erlange, ist die Lehre einer grofsen Anzahl weltlicher Gelehrter (507), z. B. des Porphyrius, der pantheistischen Mystiker, z. B. des abu Jezíd und verwandter Denker unter den Jüngeren. Auch Farabi neigt in einigen seiner Schriften zu dieser Lehre hin. Avicenna stellt in seiner Schrift: Das erste Prinzip und die Rückkehr, diese Behauptung ebenfalls auf, bekämpft sie aber in seinen anderen Schriften. Diesem letzteren folgt Suhrawardi." „In den Anmerkungen (taliḳát) lehrt Avicenna (509): Die Seelen der Sterne wirken auf uns, nicht aber umgekehrt wir auf jene. Die Seelenkräfte, die in uns zerteilt sind, erscheinen in ihnen zu einer Einheit verbunden. Die hörende Kraft ist also in ihnen identisch mit der sehenden usw." „Arábi lehrt in dem Kapitel über Henoch (Idris) der „mekkanischen Eroberungen": Die physische Welt besteht aus Wesensformen, die in einem einzigen Spiegel (der Hyle) aufgenommen

sind (als Abglanz der Geisterwelt), oder vielmehr in einer einzigen Wesensform (dem Sein), die sich in verschiedenen Spiegeln (den Stoffen) darstellt." „Avicenna berichtet in der Abhandlung aludhija: Einige Gelehrte behaupten: Trennt sich die Seele vom Leibe, so besitzt sie Selbstbewufstsein und Phantasietätigkeit, so dafs sie die Einzeldinge erkennen kann, jedoch nicht in der Weise, dafs sie Reize von ihnen passiv in sich aufnimmt, sondern indem sie wirkt und die Phantasiebilder erzeugt." (Dieses ist zugleich die Lehre des Glossators Schirázi über das Erkennen.) „Nach Lehre der Getreuen von Basra (510) versteht man unter Hölle die Welt der Vergänglichkeit (die sublunarische)." „Ibn Abbás soll den Ausspruch getan haben: Das Höllenfeuer befindet sich unter sieben übereinander geschichteten Meeren, und der Fürst der Gläubigen (Ali) billigte die Äufserung eines Juden: Die Hölle ist im Meere. Die gleiche Lehre bestätigt T̠a'labi als vom Propheten stammend, was Ḍaḥḥāk berichtet. Nach Sokrates werden die Verdammten in den Tartarus (geschrieben Ṭarṭāwus) geworfen. Gábir bn Abdallah sah den Antichrist aus einem mit Pflanzen bestandenen (ḍarrā', also wasserhaltigen) Lande emporsteigen, und in dem Wádi Barahút (sonst als Brunnen bezeichnet) sollen die Seelen der Ungläubigen sein. 'Aṣmaï verlegt dasselbe nach Hadramawt" (511). — „Nach Arábi erschafft jeder Mensch mit seiner Einbildung sich seine subjektive Welt (fuṣúṣ; 512)." „Zu verwundern ist es, dafs Gazáli die Möglichkeit der Seelenwanderung zugibt, indem er zwischen ihr und der Auferstehung nicht unterscheidet (513 u. 511). Auch Avicenna gibt die Möglichkeit einer leiblichen Auferstehung zu, da er den Seelen im Jenseits Sinneswahrnehmungen beilegt." „In der „Genesung der Seele und der Erlösung" (513) lehrt er: himmlische Körper können als Substrat für die Sinnestätigkeit von Seelen dienen. Weiter als dieses geht auch die Lehre Farabis nicht. In den talwiḥát (Erklärungen) billigt Suhrawardi diese Auffassung, während er in diesem Werke der Wahrheit näher kommt. (Avicenna gilt in diesem Punkte als Heide.) Dafs die Thesis Avicennas unrichtig ist, haben wir in unseren Schriften: „Das erste Prinzip und die Rückkehr" und „Das zeitliche Entstehen der Welt" nachgewiesen. Arábi lehrt im Kapitel 63 der „Mekkanischen Eroberungen", dafs die Seele vor der Auferstehung in einer mittleren Welt zwischen Himmel und Erde weilt, vgl. (514) ib. Kap. 355 und 51 (515). Die meisten Mystiker erschauen bereits im diesseitigen Leben den Zustand der Seelen im Jenseits". „Die Bewegung des Steines nach oben ist naturgemäfs rücksichtlich des ganzen Weltalls (zu dem die schleudernde Kraft gehört), wenn sie für den Stein in sich betrachtet auch unnatürlich ist. Die Bestimmung, natürlich zu sein oder nicht, sind relative Begriffe (521)." Die Ausführungen des Kommentators und des Glossators über den Traum und die Vision berühren sich vielfach wörtlich mit denen des Farani in seinem Kommentare zu den Ringsteinen Farabis (524—29). „In den Anmerkungen (talikát) bespricht Avicenna (530) das Problem, dafs Gott unendlich viele Dinge erkenne, obwohl das Unendliche nicht umfafst und von dem Erkennen umschlossen werden kann; denn die einzelnen Substanzen der Dinge seien endlich und nur ihre Beziehungen, die wir hinzudenken, unendlich. Das Unendliche

erfafst Gott also nach Art des Endlichen, vgl. die muṭaraḥât Suhrawardis (531). Die orthodoxen Theologen lehrten, das Vergangene könne wiederkehren (532). Sie waren nämlich der irrigen Ansicht, ohne diese Thesis liefse sich der Glaubenssatz von der Auferstehung der Toten nicht verteidigen. Ḥufri (534 unten) lehrt als Schüler einiger weltlichen Gelehrten: Die Schicksalsbestimmung geht von dem Himmel zur Erde. Dann steigt sie wieder zum Himmel empor. Dieses vollzieht sich in einem Tage, der so lange dauert wie tausend Jahre." „Buddha ist der Meister der Sterndeuter, und dieses sind die Teufel (d. h. Schlauberger) unter den Menschen. Buddha berechnete alle Verhältnisse jenes Weltenjahres und sagte die Sintflut des Noha voraus — vgl. die muṭaraḥât und unsere Ausführungen (die Schirázis) in: Die göttlichen Zeugnisse (aischawáhid arrububíja). Das Manuskript der Glossen wurde nach Ausweis auf S. 561 im Jahre 1316 = 1898 beendet.

Inhaltsverzeichnis.

Chronologisches Verzeichnis der genannten Philosophen.

831 'Aṣmaï.
845 Naẓẓám.
850 Muammar.
859 D̲u-n-Nún (Jonas).
870 Kindi.
874 Bistámi (Bajezíd).
880 H̲urḳáni (abul Ḥasan).
886 Tústari.
901 T̲ábit bn Ḳúrra.
921 Hallág (ibn Manṣúr).
933 abu Háschim.
935 'Aschari.
950 Farábi.
ca. 970 Die Getreuen von Baṣra.
1000 Mesíḥi.
1037 Avicenna.
1038 Behmenjár.
1038 Birúni.
1038 Ibn al Ḥaitam.
1068 abu Raschíd.
1111 Gazáli.
1155 ibn Malka.
1191 Suhrawardi.
1198 Averróes.
1209 Rázi.
1240 Arabi.
1250 Schahrazúri.
1264 Ábhari.
1273 Túsi.
1276 Kátibi.
1277 ibn Kammúna.
1283 Úrmawi.
1288 Kárschi.
1300 Fárisi.
1311 Schirázi.
1355 Igi.
1364 Rázi.
1413 Gurgáni.
1486 Faráni.
1500 Káukari.
1500 Náhwi (Jahja).
1501 Dauwáni.
1523 Schirázi.
1600 'Amiri.
1600 H̲ufri.
1640 Schirázi.
1659 Dāmád.

Verzeichnis der im Texte erwähnten Literatur.

'Amiri (abul Hasan) ca. 1600. Die Grenze der Ewigkeit 36 Anm. 3 — ein vollkommen unbekannter Philosoph. Die Datierung ist eine reine Vermutung arab. Text fol. 313 (Gl.).

Arabi: 1. „Die mekkanischen Eroberungen“ (Brockelm. I 442, Nr. 11.) 28. 33. 39. 42. 53. 59. 67. 71. 72. — 2. Weisheitssprüche (fuṣuṣ alḥikam) 50. 72.

Avicenna: 1. schifa „Genesung der Seele“ 1 Anm. 3. 6. 8. 13. 16. 17. 18. 19. 20. 23. 25. 36. 37. 46. 50. passim. 51. 72. — 2. nagát „Die Erlösung vom Irrtume“ 1 Anm. 3. 72. — 4. ischárát: „Thesen“ 1 Anm. 5. 7. 9. 12. 14. 17. 45. 46. — 5. alhikma almuschriḳija: Die Weisheit der Erleuchtung (Mystik) 9 Anm. 10. 16. 21. — 6. Kanon der Heilkunde 29. — 7. Anmerkungen (taliḳát) 31 Anm. 1. 71 Anm. 72. — 8. Antworten an Behmenjár 36 Anm. 37 Anm. — 9. Antworten an Birúni 38. — 10. Predigt (ḫútba) 39. — 11. Gedicht über die Seele 53 Anm. — 12. Das Opfer 59 (aluḍḥija) 77. — 13. Die zehn Beweise 60 Anm. (Fortexistenz der animalischen Seelen nach dem Tode) — wohl fälschlich dem Av. zugeschrieben und unbekannt. — 14. Das erste Prinzip und die Rückkehr 71.

Behmenjár 46: 1. Kompendium (taḥṣíl) 20. 26. 50 Anm. — Die Probleme (almasáïl) 24.

Dauwáni, Kommentar zu Suhrawardi: „Die Tempel des Lichtes“ 32 Anm. 2. 53 Anm.

Farábi: 1. Logik 10 Anm. 1 u. 2. — Die Harmonie zwischen Aristoteles und Plato 14. 26. 69. — 3. Ringsteine 39. 45. 59.

Faráni: Kommentar zu den Ringsteinen Farábis (hrsgg. von Horten; Münster 1906) 72.

Gurgani, Glossen zu Túsi: Dogmatik (tagríd) 16.

Ibn Kammúna: Kommentar zu Suhrawardi: talwihát 5. 24 Harmonisierungsversuche der sich widersprechenden Lehren Suhrawardis über den Körper). 36 Anm. (Objektion gegen die Einheit Gottes). 53.

Karschi (ibn an Nafís 1288†) Kommentar zu Avicennas Kanon der Heilkunde 29.

Die Lobpreisungen Gottes (attaḳdisáṭ, unbekannt! von Damád?) 26 Z. 6.

Mesíḥi ca. 1000, Lehrer Avicennas. Kommentar zu Avicennas Kanon der Heilkunde 29. (Ein Kommentar zum Kanon von ihm war bisher nicht

Alphabetisches Verzeichnis der Eigennamen.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte

herausgegeben von

Benno Erdmann.

8.

1. **Richter, Paul**, David Hume's Kausalitätstheorie und ihre Bedeutung für die Begründung der Theorie der Induktion. 1893. 50 S. ℳ 1,20
2. **Carls, Wilh.**, Andreas Rüdigers Moralphilosophie. 1894. 51 S. ℳ 1,20
3. **Meyer, Eugen**, Humes und Berkeleys Philosophie der Mathematik vergleichend und kritisch dargestellt. 1894. 57 S. ℳ 1,60
4. **James, George Francis**, Thomas Hill Green und der Utilitarismus. 1894. 37 S. ℳ 1,—
5. **Kohn, Harry E.**, Zur Theorie der Aufmerksamkeit. 1895. 48 S. ℳ 1,20
6. **Goldbeck, Ernst**, Keplers Lehre von der Gravitation. Ein Beitrag zur Geschichte der mechanischen Weltanschauung. 1896. 52 S. ℳ 1,20
7. **Brede, Wilhelm**, Der Unterschied der Lehren Humes im Treatise und im Inquiry. 1896. 50 S. ℳ 1,20
8. **Dodge, Raymond**, Die motorischen Wortvorstellungen. 1896. 78 S. ℳ 2,—
9. **Mayer, Eduard von**, Schopenhauers Aesthetik und ihr Verhältnis zu den ästhetischen Lehren Kants und Schellings. 1897. VI, 82 S. ℳ 2,—
10. **Freytag, Willy**, Die Substanzenlehre Lockes. 1899. VI, 74 S. ℳ 2,—
11. **Marvin, Walter T.**, Die Giltigkeit unserer Erkenntnis der objektiven Welt. 1899. VI, 96 S. ℳ 2,40
12. **Powell, Elmer E.**, Spinozas Gottesbegriff. 1899. IX, 113 S. ℳ 3,—
13. **Sasao, Kumetaro**, Prolegomena zur Bestimmung des Gottesbegriffes bei Kant. 1900. 71 S. ℳ 2,—
14. **Spaulding, Edward Gleason**, Beiträge zur Kritik des psychophysischen Parallelismus vom Standpunkte der Energetik. 1900. VII, 109 S. ℳ 3,—
15. **Markus, D. F.**, Die Assoziationstheorieen im XVIII. Jahrhundert. 1901. IX, 72 S. ℳ 2,—
16. **Wentscher, Else**, Das Kausalproblem in Lotzes Philosophie. 1903. VII, 66 S. ℳ 2,—

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.



ABHANDLUNGEN
ZUR PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON BENNO ERDMANN
XXXIX

DIE ENTWICKLUNG
DES
BEWUSSTSEINSBEGRIFFES
IM
XVII. UND XVIII. JAHRHUNDERT

VON

KURT JOACHIM GRAU

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1916

ABHANDLUNGEN
ZUR
PHILOSOPHIE
UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN

NEUNUNDDREISSIGSTES HEFT

KURT JOACHIM GRAU

DIE ENTWICKLUNG DES BEWUSSTSEINSBEGRIFFES IM XVII. UND XVIII. JAHRHUNDERT

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1916

DIE ENTWICKLUNG

DES

BEWUSSTSEINSBEGRIFFES

IM

XVII. UND XVIII. JAHRHUNDERT

VON

KURT JOACHIM GRAU

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1916

Vorwort.

Die Aufgabe des vorliegenden Buches ist, wie der Titel besagt, eine wesentlich historische. Es bezweckt, die Entwicklung darzustellen, die der Begriff des Bewufstseins in der Geschichte der Metaphysik und Psychologie des 17. und 18. Jahrhunderts gehabt hat. Den Schwerpunkt der Darstellung bilden die Erörterungen über Leibniz und die deutsche Aufklärungsphilosophie im Zeitalter Christian Wolffs. Hier liegen die Quellen für den Begriff des Unbewufsten, der bis in die neueste Zeit hinein eine wachsend grofse Rolle im philosophischen Denken gespielt hat. Die Stellung, die der Bewufstseinsbegriff im System Kants einnimmt, hat keine besondere Behandlung erfahren, weil die dargestellte Entwicklung gegen Ende des 18. Jahrhunderts hin unabhängig von Kant zu einem relativen Abschlufs gelangt. Die völlig veränderte Problemstellung, die von Kant eingeführt wird, bildet den Ausgangspunkt für eine neue, ganz anders gerichtete Gedankenbewegung, die einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben mufs.

Fertiggestellt lag die Arbeit bereits im Herbst 1913 vor. Die im Frühjahr des Jahres 1914 begonnene Drucklegung erlitt eine erhebliche Verzögerung durch den im Sommer hereinbrechenden Krieg, der Drucker und Verfasser gleichermafsen zu den Waffen rief.

Berlin, im Februar 1916.

Der Verfasser.

A

Inhalt.

I. Kapitel.

Die Begründung des Bewufstseinsbegriffes bei Descartes, den Cartesianern sowie Malebranche und Spinoza.

Literaturangabe.

Benutzt sind für dieses Kapitel folgende Ausgaben:

René Descartes: Oeuvres publiées par Charles Adam et Paul Tannéry sous les auspices du ministère de l'instruction publique; 12 Bde, Paris (zitiert unter Abkürzung „Ad. Tan." nach Band- und Seitenzahl).

Arnold Geulincx: Opera philosophica, recognovit J. P. N. Land, Haag 1891—1893 (zitiert unter Abkürzung „Land" nach Band- und Seitenzahl).

Nikolaus Malebranche: Oeuvres, nouvelle edition par M. Jules Simon, 2 Bde, Paris 1842 (zitiert unter Abkürzung „Sim." nach Band- und Seitenzahl.) — Die in der Ausgabe von Simon nicht enthaltenen Schriften Malebranches sind zitiert nach „Oeuvres complètes de Malebranche, publ. par Mm. de Genoude et de Lourdoueix", 2 Bde, Paris 1837 (zitiert unter Abkürzung „Gen. Lourd." nach Band- und Seitenzahl.) — Ferner ist für Malebranche des öfteren herangezogen: „Méditations métaphysiques et correspondance de N. Malebranche avec Dortous de Mairan sur des sujets de Metaphysique", Paris 1841 (zitiert unter Abkürzung „Mairan" mit Angabe der Seitenzahl).

Benedict de Spinoza: Opera recognovit J. van Vloten et J. P. N. Land, 2 Bde, Haag 1882—1883 (zitiert unter Abkürzung „Vl. Ld." nach Band- und Seitenzahl; die Stellen aus der Ethik dagegen wie üblich nach Angabe von Buch und Zahl des Lehrsatzes.) Der Tractatus brevis de Deo, homine etc. ist zitiert nach den Übersetzungen von Christoph Sigwart, Tübingen 1870 und C. Schaarschmidt, 3. Aufl., Leipzig 1907 unter Angabe der Übersetzernamen und der Seitenzahl.

Die hier am Kopf nicht genannte Literatur ergibt sich (in diesem wie auch in den nächstfolgenden Kapiteln) aus den Anmerkungen unter dem Strich.

1.

Wir haben keinen Grund zu zweifeln, dafs die von Descartes im „Discours sur la methode“ gegebene, reizvolle Darstellung seiner philosophischen Entwicklung im wesentlichen zutrifft. Danach ist die Unzufriedenheit über die Ungewifsheit aller Erkenntnis, mit welcher der wissensdurstige „kleine Philosoph“ (wie ihn sein Vater schon in der Jugend genannt haben soll),[1]) die Schule von La Flèche verläfst, das richtunggebende Motiv für die Fortsetzung seiner wissenschaftlichen Bestrebungen. Aus der Einsicht in die Unzulänglichkeit des überlieferten Wissens, die er aus der „diversitas inter opiniones philosophorum“ gewinnt, erwächst ihm der Wunsch, sich jenseits der hadernden Parteien zu stellen, zunächst nichts Überkommenes ungeprüft als wahr zu betrachten und selbständig nach eigenen methodischen Prinzipien mit dem Denken gewissermafsen „von vorn anzufangen“.[2]) Dabei ist immer eines das Hauptziel: nicht etwa zufällige, regel- und zusammenhangslose Einsichten als Wissenschaft auszugeben, sondern nur methodisch-geordnete Erkenntnisse, die untereinander in festem logischen Zusammenhange stehen. Geht schon aus den Äufserungen im „Discours“ klar hervor, dafs Descartes die Ungewifsheit der überlieferten Wissenschaft nur dann überwinden zu können glaubt, wenn er sich im Aufbau seines eigenen Lehrbestandes einer zuverlässigen, ihn wie ein sicherer Führer leitenden Methode bedient, so offenbart sich uns sein unablässiges Ringen um die rechte Methode noch weit unmittelbarer in seinem unvollendet gebliebenen Jugendwerk, den „Regulae ad directionem ingenii.“[3]) Unverhohlen wird von Descartes auch hier ausgesprochen, was im „Discours“ später eine verwandte, im einzelnen noch ausführlichere Begründung findet, dafs er den

---

[1]) Adrien Baillet, La vie de Mr. Descartes, Paris 1643, S. 5.

[2]) „. . . a primis fundamentis denuo inchoandum“ (Ad. Tan. VII, 17.)

[3]) „Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam. — Longe satius est, de nullius rei veritate quaerenda unquam cogitare, quam id facere absque methodo. — Per methodum intelligo regulas certas et faciles, quas quicumque exacte servaverit, nihil unquam falsum pro vero supponet, ... sed gradatim semper augendo scientiam perveniet ad veram cognitionem eorum omnium, quorum erit capax“ (Ad. Tan. X, 371f).

überlieferten Erkenntnissen gegenüber unbefriedigt dastehe; und von dieser unbefriedigten Haltung gegenüber der Wissenschaft wird gelegentlich selbst die Mathematik an dieser Stelle nicht ausgeschlossen, die sonst als das Musterbild exakter Wissenschaftlichkeit gilt: — „Als ich mich zuerst den mathematischen Wissenschaften zuwandte, las ich sogleich das meiste von dem durch, was von ihren Anhängern überliefert zu werden pflegt, und zwar beschäftigte ich mich ganz vorzüglich mit Arithmetik und Geometrie, weil man diese als die einfachsten und gleichsam als Zugang zu den übrigen Wissenschaften hinstellte. Niemals aber fielen mir dabei Schriftsteller in die Hände, die mich vollständig befriedigt hätten ..." [1])

Ist es so offenbar, daſs in Descartes' eigener Entwicklung Ungewiſsheit und Zweifel an der traditionierten Philosophie die Triebkräfte gewesen sind, die ihn zum selbständigen Denker gemacht haben, so kann es nicht wunder nehmen, wenn er später nach der ihm gelungenen Überwindung des anfänglichen Zweifels in der literarischen Darstellung seines Systems den Durchgang durch die „universalis dubitatio de omnibus" für alle, die sich ernstlich um die Philosophie bemühen, als vorbildlich hinstellt.[2]) Damit verfolgt er kein anderes Ziel als den Leser, bevor er an die wahre Philosophie herantritt, die er selbst aufgestellt zu haben sicher ist, von allen Vorurteilen zu reinigen, die dieser mit sich bringt, und ihn so vorzubereiten

[1]) Ad. Tan. X, 374 f. — An anderen Stellen spricht Descartes auch in den Regulis schon aus, daſs im Vergleich zu den nicht mathematischen Wissenschaften die Mathematik in bezug auf Gewiſsheit vorbildlich sei: — „Diximus ex disciplinis ab aliis cognitis solas Arithmeticam et Geometricam ab omni falsitatis vel incertitudinis vitio puras existere" (Ad. Tan. X, 364.) Darum wird die Mathematik den anderen Wissenschaften als Vorbild hingestellt (X, 366) und gewünscht, daſs die „scientia universalis" eine „mathesis universalis" sei (X, 378). Descartes bemerkt dazu selbst: „Hanc mathesin universalem, quantum in me fuit, hactenus excolui" (X, 379).

[2]) Ähnlich später Herbart: „Jeder tüchtige Anfänger in der Philosophie ist Skeptiker. — Der Zweifel gehört zu den Vorübungen des Anfängers" (Werke, ed. Hartenstein I, 62 f.); auch Georg Simmel (Hauptprobleme der Philosophie, Leipzig 1910, S. 9): „Wo das Denken versucht sich jenseits von Voraussetzungen ... zu stellen, beginnt es zu philosophieren. — ... Die absolute Voraussetzungslosigkeit ist .. ein richtunggebendes ... Ziel des philosophischen Denkens."

auf die Wahrheiten, die er bei ihm finden soll.[1]) Auf diese Weise ist — gegenüber der psychologisch-genetischen Bedeutung des Zweifels in Descartes' eigener Entwicklung — die methodologisch-propaideutische Absicht des „dubitare" in seinen Schriften aufser Frage gestellt. Ausdrücklich warnt Descartes davor, sein fruchtbares Prinzip der „universalis dubitatio" zu verwechseln mit dem skeptisch-nihilistischen Resultat des Pyrrho und seiner Anhänger;[2]) er betont, dafs man von seinem Satz nur richtigen Gebrauch machen müsse, um daraus die gewissesten Einsichten abzuleiten.[3])

Als oberste Wahrheit, die man nie und nimmer in Zweifel ziehen könne, die von vornherein allem Skeptizismus trotze, ergibt sich für Descartes bekanntlich der Grundsatz: „cogito ergo sum" (ich, der ich denke, der ich zweifle, existiere.")[4]) Dieser Satz, dessen Wahrheit so unmittelbar einleuchtet, ist der erste, der sich uns als über allem Zweifel erhaben ausweist.[5]) Er ist, als gewonnen durch das methodische Prinzip des Zweifels, zugleich der Anfang jenes philosophischen Denkens, welches den Skeptizismus überwindet.[6]) Mit ihm ist die oberste Spitze, der Ausgangspunkt, das erste Prinzip aller Philosophie, der gesuchte feste archimedische Punkt gewonnen. Während alles in Zweifel gehüllt ist, bleibt wie ein Bollwerk, das gegen die Wogenbrandung trotzt, dieser Zweifel selbst als Tatsache übrig und mit ihm zugleich die Gewifsheit, dafs ich, der

---

[1]) Deutlich genug betont Descartes, welchen Zweck der Zweifel in der literarischen Darstellung seines Systems habe: „ut lectorum animos praepararem ad res intellectuales considerandas"; ferner „ut ostenderem, quam firmae sint veritates, quas postea propono, quandoquidem ab istis Metaphysicis dubitationibus labefactari non possunt" (Ad. Tan. VII, 171f.); ferner Ad. Tan. VIII[1], 38.

[2]) Ad. Tan. II, 38f.; verwandt X, 362.

[3]) Ad. Tan. X, 522, 515.

[4]) Ad. Tan. VII, 24ff., 32ff., 36, 58; VI, 32f.; VIII[1], 354; X, 518 u. ö.

[5]) Ad. Tan. VII, 29; X, 527.

[6]) „Die Existenz des eigenen Ich ... ist der unerschütterliche Felsen, an dem sich die Brandung des Zweifels bricht" (Raoul Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie und seine Überwindung, Bd. II, Leipzig 1908, S. 154).

zweifelnde, Existenz habe.[1]) „Dubito ergo sum“ oder „cogito ergo sum“, beide Sätze bedeuten eines und dasselbe.[2])

Dieser Ausgangspunkt von absoluter Gewifsheit war es, was das Cartesianische Denken von vornherein erstrebte. Schon in den methodologischen Erörterungen der „Regulae“ wird an ein wissenschaftliches System die Anforderung gestellt, dafs es von einem obersten, unzweifelhaft wahren Grundsatze ausgehen müsse. Zur Spitze der „scientia universalis“ bedarf es der allergewissesten Erkenntnis, die es gibt; und diese ist dadurch charakterisiert, dafs sie allem Zweifel gegenüber halt gebietet. Eine solche Erkenntnis ist nur durch Intuition, d. h. eine absolut klare und gewisse, durch einen einzigen Erkenntnisakt erfolgende Einsicht möglich; aus ihr erfolgt alsdann in streng-logischem Fortschreiten die Ableitung aller anderen Wahrheiten.[3]) Intuition und Deduktion sind die einzigen Wege, auf denen man zur Wissenschaft gelangen kann, wenn man unter Wissenschaft eine sichere und gewisse Erkenntnis versteht.[4])

Ausdrücklich nun hat Descartes betont, dafs der Satz „cogito ergo sum“ dieser oberste Erkenntnisgrundsatz seines wissenschaftlichen Systems sei, von dem aus alle anderen Wahrheiten deduziert werden müfsten.[5]) „Cogito ergo sum“ — so heifst es — ist eine „cognitio intuitiva“, ist „per se nota simplici mentis intuitu“, nicht logisch deduktiv gewonnen mit Hilfe eines Syllogismus, dessen Obersatz etwa lauten müfste: „Illud omne, quod cogitat, est sive existit.“[6]) Zur Aufstellung

---

[1]) Ad. Tan. VI, 32; VII, 12, 25f., 29, 36; VIII[1], 6ff.; X, 514f., 518.

[2]) Ad. Tan. X, 523.

[3]) „Omnes veritates se invicem consequuntur et mutuo inter se vinculo continentur; totum arcanum in eo tantum consistit, ut a primis et simplicissimis incipiamus, et deinde sensim et quasi per gradus usque ad remotissimas et maxime compositas progrediamur“ (Ad. Tan. X, 526f.).

[4]) „Nullam scientiam haberi posse nisi per mentis intuitum vel deductionem ... ante dictum est“ (Ad. Tan. X, 372.) — „Omnis scientia est cognitio certa et evidens“ (Ad. Tan. X, 362); ferner X, 360, 400, 425.

[5]) „... hanc propositionem ego cogito ergo sum esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat ...“ (Ad. Tan. VIII[1], 8).

[6]) Ad. Tan. VII, 140f.; V, 138; ferner Spinoza in „Renati des Cartes Principia Philosophiae etc.“ pars prima, proleg. 2 (ed. Car. Herm. Bruder, vol. I, S. 24).

und Anerkennung dieser grundlegenden, ersten Erkenntnis bedarf es keiner Vordersätze; sie erfolgt unmittelbar ohne Binde- oder Zwischenglieder; sie ist sogar das Muster aller intuitiven Erkenntnis, als solches zugleich ein unwiderlegbarer Beweis für die Fähigkeit unserer Seele, intuitiv zu erkennen.[1])

Fragen wir genauer, was Descartes unter intuitiver Erkenntnis versteht, so finden wir die mafsgebenden Definitionen dafür in der „regula tertia“ seines Jugendwerkes. Dort wird gesagt: „Unter Intuition verstehe ich .... ein so leichtes und deutliches Begreifen des reinen und aufmerksamen Geistes, dafs über das, was wir erkennen, weiterhin kein Zweifel übrig bleibt, oder, was dasselbe ist, das über jeden Zweifel erhabene Begreifen eines reinen und aufmerksamen Geistes, das allein dem Lichte der Vernunft entspringt ...“ Und weiter: „Unter Deduktion verstehe ich alles das, was aus gewissen anderen sicheren Erkenntnissen notwendig erschlossen wird ...“ [2]) — Zweierlei — so hat Descartes seine Bestimmungen über die intuitive Erkenntnis gelegentlich selbst zusammengefafst — sind zu einer Intuition erforderlich: erstens die klare und deutliche, zweitens die gleichzeitige oder unmittelbare, nicht nacheinander erfolgende Erfassung des Erkenntnisobjektes. Im Gegensatz dazu involviert die Deduktion einen gewissen, von einem Objekt zum anderen fortschreitenden Akt des Denkens, so dafs dadurch ein gleichzeitiges, unmittelbares Erfassen ausgeschlossen ist. Die Gewifsheit der Deduktion also ist eine mittelbare, vom Gedächtnis erborgte; die Gewifsheit der Intuition eine unmittelbare.[3]) Hierzu betont Descartes auch, dafs jeder Akt des deduktiven Fortschreitens von einem Gegenstand zum anderen wiederum die Intuition zur Voraussetzung habe, wobei seine Ansicht offenbar die ist, dafs jedesmal die Einsicht, dafs aus zwei bestimmten Urteilen notwendig ein drittes anderes folge, nur intuitiv gewonnen werden könne.[4]) Damit aber sind die Bestimmungen Descartes' über die intuitive Erkenntnis keineswegs erschöpft: auf eine interessante Tatsache sei hier

---

[1]) Ad. Tan. V, 138.

[2]) Ad. Tan. X, 368 ff.

[3]) Ad. Tan. X, 368 ff.; 407.

[4]) „... simplicem vero deductionem unius rei ex altera diximus fieri per intuitum“ (Ad. Tan. X, 407).

noch aufmerksam gemacht, die in der bisherigen Descartes-Literatur anscheinend nirgends Erwähnung gefunden hat: auf Ansätze zur mystischen Umbildung seiner Lehre bei Descartes selbst. Es ist, als ob Descartes die Notwendigkeit gefühlt hätte, für die von ihm gelehrte intuitive Erkenntnisart einen Erklärungsgrund aufzuweisen. So wird von ihm die Möglichkeit intuitiver Erkenntnis von Gott abhängig gemacht, ihre Wurzel in Gott hineinversenkt. Man meint nahezu Malebranche oder auch einen der mittelalterlichen Mystiker zu hören, wenn Descartes schreibt: „Die intuitive Erkenntnis ist eine Erleuchtung des Geistes, durch welche er im Lichte Gottes die Dinge sieht, welche es diesem gefällt, ihm zu offenbaren, und zwar durch einen direkten Eindruck der göttlichen Herrlichkeit auf unseren Verstand, der dabei keineswegs als handelnd, sondern nur als die Strahlen der Gottheit empfangend angesehen werden darf . . .“ [1]) Die Ähnlichkeit dieser Bestimmung Descartes' mit Malebranches' Lehre von der „vue claire et directe“ aller Dinge in Gott ist frappant! Aber es handelt sich bei Descartes nur um eine gelegentliche Briefstelle; und es mag hier unerörtert bleiben, ob Malebranche sie gekannt hat oder nicht. Auch darauf soll an dieser Stelle nicht eingegangen werden, dafs sich aus der zitierten Erklärung der intuitiven Erkenntnis erhebliche Schwierigkeiten für Descartes' System entwickeln müssen: unwiderruflich nämlich gerät er in einen eigentümlichen Zirkel, wenn er aus der intuitiven Erkenntnis des eigenen Seins das Sein Gottes vermittelst einer weiteren Intuition ableitet (ego sum, ergo est Deus sive creator) und dann wiederum die Gewifsheit der intuitiven Erkenntnis durch das Sein Gottes und den Gnadenakt einer von Gott ausgehenden Erleuchtung erklärt.[2])

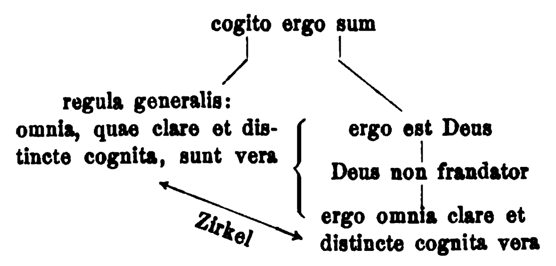
[1]) „La connoissance intuitive est une illustration de l'esprit, par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il luy plaist luy découvrir par une impression directe de la clairté divine sur nostre entendement, qui en cela n'est point consideré comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la Divinité . . .“ (Ad. Tan. V, 136 f.); ähnlich V, 138.

[2]) Es ist dies derselbe Zirkel, der in der Cartesianischen Deduktion in bezug auf die „regula generalis“ gerügt werden mufs. Aus dem „cogito ergo sum“ wird gefolgert, dafs alles klar und deutlich Erkannte wahr sei; vermittelst einer klaren und deutlichen Erkenntnis wird alsdann

Halten wir uns hier zunächst wieder an die erst-zitierte Bestimmung der „Regulae“ über Intuition und wenden sie auf den als „cognitio intuitiva“ bezeichneten Grundsatz „cogito ergo sum“ an, so ergibt sich, dafs dieser Satz nicht durch einen vermittelnden Akt des Geistes abgeleitet, sondern unmittelbar (simul-uno intuitu, sed non successive) erfafst werde. Damit ist die Unmittelbarkeit bei der Gewinnung dieser Erkenntnis deutlich ausgesprochen. Dessenungeachtet finden sich — damit im Widerspruch — bei Descartes doch Wendungen, in denen er seine Auffassung so darstellt, als handele es sich bei der Einsicht „ego sum“ nicht um eine „veritas evidens per se“, sondern um einen Vernunftschlufs. So wird gelegentlich die Formel „cogito ergo sum“ ausdrücklich als „ratiocinium“ bezeichnet; und an anderer Stelle wird gesagt, man müsse — um zu verstehen, dafs der Satz „ego cogito ergo sum“ „von allen der erste und gewisseste sei, welcher sich dem ordnungsgemäfs Philosophierenden darbiete“ — vorher schon wissen: „quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo, item quod fieri non possit, ut id, quod cogitet, non existat et talia.“[1])

Dieses Zugeständnis bringt notwendig für Descartes eine Schwierigkeit mit sich; denn wie kann das „cogito ergo sum“ noch oberster Grundsatz sein, wenn man vorher andere Sätze kennen mufs, um diesen zu verstehen? — Descartes verteidigt seine Anschauung folgendermafsen: Gegen die Primordität und unmittelbare Gewifsheit des „cogito ergo sum“ ergeben sich aus dem Gesagten keine prinzipiellen Einwände. Jeder der

das Dasein Gottes bewiesen; und hinterher wird die Richtigkeit des Satzes, dafs alles klar und deutlich Erkannte wahr sei, auf die Tatsache gestützt, dafs Gott kein Betrüger sein könne! — Graphisch dargestellt sieht dieser Zirkelschlufs etwa folgendermafsen aus:



[1]) Ad. Tan. X, 523; VIII[1], 8; VII, 422; VIII[2], 354; X, 515.

seine Aufmerksamkeit nur genügend auf die im „cogito ergo sum" verwendeten Worte richtet, weifs schon vermöge des natürlichen Lichtes (lumen naturale) zur Genüge, was sie bedeuten; dazu bedarf es keiner gelehrten Definitionen, wie sie in den Philosophenschulen gegeben werden (nämlich durch die Angabe des „genus proximum" und der „differentia essentialis"), Definitionen, welche das Verständnis der in Frage stehenden Begriffe eher verdunkeln als erhellen.[1]) Die Bedeutungen der Worte „dubitatio, cogitatio, existentia" werden vielmehr klar durch sich selbst erfafst von jedem, der sie hört („clarae sunt et per se cognoscuntur"),[2]) gewissermafsen durch ein inneres Zeugnis, welches jeder in sich selbst findet.[3]) Um zu wissen, was Zweifel, Bewufstsein, Existenz ist, brauche man nichts anderes als eben zu zweifeln, Bewufstsein zu haben, zu existieren;[4]) und auch der Satz, dafs derjenige, der Bewufstsein habe, notwendig existiere, sei eine so selbstverständliche Wahrheit, dafs sie nicht erst ausdrücklich vor dem „cogito ergo sum" betont zu werden brauche; sie könne vielmehr als „veritas aeterna" einem jeden bekannt vorausgesetzt werden.[5])

Es sei hier nicht weiter darauf eingegangen, inwieweit es Descartes gelungen ist, durch Betrachtungen, wie die eben skizzierten, die angedeutete Schwierigkeit für das „cogito ergo sum" zu lösen. Soviel bleibt jedenfalls gesichert, dafs in diesem zunächst nur die absolute Gewifsheit der Existenz des denkenden, d. h. Bewufstsein-habenden Ich zum Ausdruck gebracht werden soll, wobei die Kenntnis der Begriffe „cogitatio" und „esse" als schlechthin allgemeingültig gegeben vorausgesetzt wird. Es liegt einerseits in der Art der Cartesianischen Gewinnung dieses Satzes aus der „universalis dubitatio", als dem individuell-persönlichen Faktor, andererseits in der überaus schwer analysierbaren Natur unseres Selbstbewufstseins selbst, als dem pragmatischen Faktor, begründet, dafs dieses Fundament der Cartesianischen Philosophie eine so wenig einheitliche Interpretation bei Descartes selbst, sowie

---

1) Ad. Tan. X, 523 ff. 2) Ebendaselbst.

3) „. . . propria experientia eaque conscientia vel interno testimonio, quod in se ipso unusquisque . . . experitur" (Ad. Tan. X, 524).

4) Ad. Tan. X, 524—525.

5) Ad. Tan. VIII[1], 23 f.; vgl. auch VII, 140 f.

seinen Schülern gefunden hat; und es ist darum begreiflich genug, dafs die Auffassungen auch in der Folgezeit weit auseinander gegangen sind. — „Ich bin“ — das ist die erste, grundlegende Wahrheit, mit der die Cartesianische Philosophie beginnt; dieses Faktum ist gewifs — mittelbar oder unmittelbar — an der Tatsache des Bewufstseins. — „Cogitatio est, haec sola a me divelli nequit; ego sum, ego existo, certum est.“ [1])

Es ist allemal ein Fehler, wenn in Übersetzungen Cartesianischer Schriften die Formel „cogito ergo sum“ mit „ich denke, also bin ich“ wiedergegeben wird. Damit nämlich wird völlig übersehen, was Descartes häufig genug betont hat: dafs er unter „cogitare“ nicht nur nach altem Sprachgebrauch das Denken im engeren Sinne, also etwa das „dubitare, affirmare, negare“, verstehe, sondern alle Tätigkeiten der Seele überhaupt, auch das „sentire, percipere, imaginari, intelligere, velle, nolle, sperare, timere, diligere, odi usw.“ [2]) Somit wird die Tatsache der Existenz des Ich nicht nur durch das Zweifeln und Denken im engeren Sinne verbürgt, sondern auch durch jede beliebige andere Art des Bewufstseins (modus cogitandi).[3]) Wir müssen das „cogito ergo sum“ demnach übersetzen: „Ich habe Bewufstsein, also bin ich.“ Es ist also ebenso richtig zu sagen: „video ergo sum“ [4]) oder „judico ergo sum“,[5]) wie „dubito ergo sum“, weil im Erleben jeder Bewufstseinsart — welcher Natur sie auch sein mag — der Geist sich seiner eigenen Existenz bewufst wird, zum mindesten bewufst werden kann.[6]) „Cogito ergo sum“ ist dafür alsdann der zusammenfassende Ausdruck, weil „cogito“ als „nomen commune“, als Gattungsbegriff, alle einzelnen Arten des Bewufstseins umfafst. — Sind es somit die „modi cogitationis“, an denen die Ichexistenz zur absoluten Gewifsheit wird, so sind sie es zugleich auch allein, an denen sich dieser Prozefs vollziehen kann. Sage ich: „ambulo ergo

---

[1]) Ad. Tan. VII, 27.

[2]) „... en prenant le mot de penser .... pour toutes les opérations de l'âme ...“ (Ad. Tan. II, 36); vgl. auch Ad. Tan. I, 366; III, 479; V, 221; VII, 28 f., 34 f., 37, 81, 160, 176; VIII[1], 7, 32; VIII[2], 349 u. ö.

[3]) Vgl. Rud. Keussen, Bewufstsein und Erkenntnis bei Descartes, Halle 1906, S. 54.

[4]) Ad. Tan. VII, 33.

[5]) Ad. Tan. VIII[1], 8 f.

[6]) Ad. Tan. VII, 33; VIII[1], 9.

sum“, so ist dieses Urteil falsch, wenn mit „ambulare“ der physiologische Prozeſs der Muskelbewegung beim Gehen gemeint ist; richtig, wenn ich mit „ambulare“ sagen will, daſs ich ein Bewuſstsein dieses Gehens habe. Ebenso ist die Formulierung: „Ich atme also bin ich“ falsch, wenn atmen genommen wird als jener mechanische Prozeſs der Aufnahme von Sauerstoff und Abgabe von Kohlensäure; richtig, wenn ich damit soviel sagen will wie: „Ich weiſs, daſs ich atme, ich glaube, daſs ich atme, also bin ich.“[1]) Nur an den Arten des Bewuſstseins also, ohne Unterschied ihrer besonderen Eigentümlichkeiten, wird oder kann der Geist sich seiner selbst bewuſst werden, entwickelt sich das Selbstbewuſstsein, das in seiner unübertreffbaren Gewiſsheit Grundtatsache, Zentralsonne der Cartesianischen Philosophie geworden ist.

In diesem Zusammenhange ist eine Überlegung Descartes' interessant, die beweist, wie tief er an Hand seines „cogito ergo sum“ bereits in die verwickeltesten Fragen der neueren psychologischen Methodenlehre hineingesehen hat. Wenn ich nämlich zweifle oder denke, so geht ein von Descartes erörterter Einwand, so bin ich mir doch offenbar nur der Gegenstände bewuſst, die ich bezweifle oder über die ich nachdenke, nicht aber gleichzeitig auch meines Zweifelns oder Denkens selbst. Muſs ich also nicht — um mir meines Denkens selbst bewuſst zu werden — vorerst aufhören, an das zu denken, woran ich eben denke, um so mein Denken selbst zum Objekt machen zu können? Und muſs ich demnach nicht — weil ich ja mein Denken offenbar nur noch in der Erinnerung erfassen kann — richtiger sagen: „dubitavi oder cogitavi, ergo sum“?[2]) — Descartes erörtert damit bereits dieselbe Frage, die in der Psychologie unserer Zeit vielfach diskutiert und noch keineswegs zu einer einheitlichen Lösung gebracht worden ist: Gibt es neben dem Wissen um die Gegenstände oder Erscheinungen unseres Bewuſstseins noch ein unmittelbares Wissen um die psychischen Funktionen? Oder ist die Existenz psychischer Funktionen von uns nur aus der Tatsache des Wechsels der Erscheinungen erschlossen? Kenne ich neben jenem Rot,

[1]) Ad. Tan. VII, 352; ferner I, 513; II, 37f.
[2]) Ad. Tan. V, 149.

Grün usw., das ich wahrnehme, zugleich auch mein eigenes Wahrnehmen unmittelbar, oder wie werde ich mir dieser meiner wahrnehmenden Tätigkeit überhaupt bewufst?[1] — Descartes entscheidet in dieser Hinsicht so, dafs er angibt, das Bewufstsein eines psychischen Aktes sei mit dem Erleben von Gegenständen unmittelbar gegeben: wer irgend ein Objekt empfindet, empfindet zugleich auch, dafs er empfindet; und wer Bewufstsein hat, hat zugleich auch ein Bewufstsein seines Bewufstseins usw. — „Conscium esse est quidem cogitare et reflectere supra suam cogitationem; sed quod id non possit fieri manente priori cogitatione, falsum est, cum, ut jam vidimus, anima plura simul cogitare et in sua cogitatione perseverare queat, et quotiescunque ipsi libuerit ad cogitationes suas reflectere et sic suae cogitationis conscia esse."[2] — Demnach ist der Ausdruck „cogito ergo sum" (ich habe Bewufstsein, also bin ich) gleichbedeutend mit dem Ausdruck „cogito me cogitare ergo sum" (ich habe Bewufstsein, dafs ich Bewufstsein habe, also bin ich) und so ins Unendliche weiter. Mit jedem Wahrnehmen eines Gegenstandes ist uns zugleich auch ein Wahrnehmen dieses unseres Wahrnehmens gegeben. Und dieses letztere fällt nicht etwa mit dem ersteren zusammen, sondern ist davon völlig verschieden, ebenso wie die Idee des Wahrnehmens von der Idee des wahrgenommenen Gegenstandes. Wie klar die Unterscheidung zwischen psychischen Funktionen als „operationes intellectus sive voluntatis" und psychischen Erscheinungen als den durch diese Funktionen bewirkten Gegenständen des Bewufstseins bei Descartes sich bereits entwickelt hat, beweist deutlich die gelegentliche Bemerkung: „Vox ideae . . . sumi potest vel materialiter pro operatione intellectus . . ., vel objective pro re per istam operationem repraesentata . . ."[3])

Analysieren wir den sachlichen Gehalt der Formel „cogito ergo sum" genauer, so ist zweierlei für Descartes mit absoluter Sicherheit durch sie festgelegt: fürs erste die Existenz der „cogitatio" (des Bewufstseins) mit allen ihren ständig wechselnden Inhalten oder Arten (modi cogitationis); fürs zweite die

---

[1]) Vgl. dazu sachlich Carl Stumpf, Erscheinungen und psychische Funktionen, Berlin 1907; Zur Einteilung der Wissenschaften, Berlin 1907.

[2]) Ad. Tan. V, 149. [3]) Ad. Tan. VII, 8.



Existenz des Ich, das dieses Bewufstsein hat. Eben darum ist ja diese Existenz meines Ich so absolut gewifs verbürgt, weil — wollte ich an ihr zweifeln — ich an meinem eigenen Zweifel wiederum nicht zweifeln könnte und ebensowenig daran, dafs zum Zweifeln ein Ich gehört, welches zweifelt.[1]) Mein Bewufstsein also mit seinen Inhalten ist in bezug auf seine Existenz ebenso gewifs wie ich, der ich dieses Bewufstsein habe.[2]) Alle Ideen, d. i. hier alle „modi cogitandi“, die ich erlebe, tragen den Charakter absoluter Wirklichkeit, sind wahrhaft in mir vorhanden (dans moi, in anima mea, intra conscientiam meam). Ihr Sein ist jedem Zweifel, jedem Schatten einer Ungewifsheit entrückt. Wenn ich sie nur rein an sich selbst betrachte, ohne zu urteilen, dafs ihnen etwa aufserhalb meiner selbst (extra me, hors de moy, extra meam cogitationem) etwas entspricht, dann bin ich vor allem Irrtum immer sicher.[3]) Lediglich die Beziehung meiner Ideen auf ein ihnen aufserhalb meiner selbst entsprechendes Sein verleitet zum Irrtum, indem hier der Wille zu leicht mit dem Bejahen oder Verneinen über das hinausgeht, was klar und deutlich vom Verstande erkannt ist.[4])

So ist für Descartes sowohl Inhalt wie Subjekt des Bewufstseins durch das „cogito ergo sum“ als absolut gewifs erkannt. Mit dieser unbestimmten Erkenntnis des Ich als Subjekt des Bewufstseins begnügt er sich aber keineswegs, sondern geht darüber hinaus: „Ich weifs also, dafs ich existiere; nun aber frage ich, was bin ich, von dessen Existenz ich weifs?“ [5]) Und hierauf lautet die bekannte, mehr dogmatisch angenommene, als exakt begründete Antwort, dafs das Ich, welches Bewufstsein hat und von seiner eigenen Existenz weifs, nur ein Ding, d. h. eine Substanz sein könne; und zwar unmöglich eine

---

1) Ad. Tan. VII, 175 f.; VIII[2], 354.

2) Ad. Tan. VII, 29, 34, 35, 37.

3) „Praecipuus autem error et frequentissimus, qui possit reperiri, consistit in eo, quod ideas, quae in me sunt, judicem rebus quibusdam extra me positis similes esse sive conformes; nam profecto, si tantum ideas ipsas ut cogitationis meae quosdam modos considerarem, nec ad quidquam aliud referrem, vix mihi ullam errandi materiam dare possent“ (Ad. Tan. VII, 37).

4) Ad. Tan. VII, 56, 58, 59. Vgl. auch Br. Christiansen, Das Urteil bei Descartes, Freiburg 1902; Rud. Keussen, a. a. O. S. 93 ff.

5) Ad. Tan. VII, 25, 27, 28; VI, 32; X, 515.

körperliche Substanz — denn alle Körper kann ich mir aus der Welt fortdenken, ohne dafs mein Ich als das Denkende damit aufhörte zu sein — sondern lediglich eine vom Körper absolut verschiedene geistige Substanz.[1])

Dieser Schritt ist überaus wichtig innerhalb des Cartesianischen Denkens. Der Gedankenfolge „dubito sive cogito ergo sum" reiht sich als weiteres Glied unmittelbar die Formel an: „ergo sum substantia cogitans sive res cogitans". Absolut sicher und gewifs gilt für Descartes diese Fortleitung seines Gedankenganges, weil sie — entsprechend seiner aus dem „cogito ergo sum" abgeleiteten „regula generalis" — durch eine „clara et distincta perceptio" gewonnen ist. Das Subjekt des Bewufstseins kann nur eine vom Körper verschiedene, geistige, d. h. zugleich unkörperliche Substanz sein; an dieser Erkenntnis ist in Hinsicht auf ihre Gewifsheit für Descartes nicht der entfernteste Mangel. Das logische Verhältnis von Subjekt und Prädikat, wie es in dem Urteil „cogito" zum Ausdruck kommt, das heifst die logische Immanenz des Prädikats im Subjekt, wird somit von Descartes unbedenklich als gleichbedeutend genommen mit dem realen Verhältnis von Substanz und Attribut, d. h. der realen Inhärenz des Attributs in der zugrunde liegenden Substanz. Ist das Urteil „ego cogitans sum" richtig, so kann für Descartes dieses Ich, welches Bewufstsein hat, nichts anderes als die Substanz sein, der das Bewufstsein als Attribut zugehört. Aus dem „cogito ergo sum" scheint für Descartes notwendig zu folgen, dafs das „ens cogitans" oder „subjectum cogitationis" eine „res oder substantia cogitans" sein müsse. Die „cogitatio" ist zwar ein Sein, aber kein selbständiges Sein (ens per se), das für sich ohne eine Substanz bestehen könnte; denn das Bewufstsein ist ein fliefsendes, dessen Inhalte (modi cogitandi) unablässig wechseln und sich verändern. Und dennoch ist in diesem Gesamtflufs ein Konstantes, ein Kontinuierlich-Beharrendes, das gegeben ist in der Beziehung eines jeden einzelnen Inhaltes auf ein einheitliches, sich selbst gleichbleibendes Ich. Dieses Ich als das beharrende Sein gegenüber dem fliefsenden und veränderlichen, welches die Tatsache des Bewufstseins darbietet, kann nichts anderes sein, als die dem

---

[1]) Ad. Tan. VII, 27 f., 34 f.; VI, 33; VII, 13, 15.

Bewufstsein zugrunde liegende Substanz, der gegenüber das Bewufstsein das notwendige, wesensbestimmende Attribut ist.[1]) Das Verhältnis der substantiellen Seele zum attributuellen oder accidentellen Bewufstsein wird verglichen mit dem Verhältnis eines Stückes Wachs als der stofflichen Substanz zu deren Ausdehnung, d. h. den verschiedenen Formen und Gestalten, die das Wachs unter dem Einflufs der Temperatur annimmt.[2]) Das Bewufstsein ist mithin die notwendige Eigenschaft, die eigentliche Natur der geistigen Substanz; es verhält sich zum Geist wie die Ausdehnung zum Körper.

Diese geistige Substanz nun, welche von Descartes als dem Bewufstsein zugrunde liegend angenommen wird, vermag — wie schon aus der gegebenen Darstellung hervorgeht — von uns keineswegs unmittelbar, d. h. durch sich selbst erkannt zu werden. Der fortschreitende Erkenntnisprozefs geht nicht von der „anima" oder „mens" zur „cogitatio", also nicht von der Substanz zum Attribut, sondern umgekehrt von der „cogitatio" zur „anima", also vom Attribut zur Substanz, wie überhaupt eine jede Substanz nur aus ihrem Attribut erkennbar ist, aus ihrem Attribut erschlossen werden kann.[3]) Wo ein Attribut, da mufs auch eine Substanz sein; denn soviel ist durch das natürliche Licht als ewige Wahrheit verbürgt, dafs das Nichts kein Attribut haben könne.[4]) Das Bewufstsein aber kann nur Attribut einer geistigen, d. h. immateriellen, unausgedehnten Substanz sein, wie die Ausdehnung nur das einer körperlichen Substanz. Der absoluten Gegensätzlichkeit der Attribute entspricht die absolute Gegensätzlichkeit der Substanzen.[5])

In dieser metaphysischen Verankerung des Bewufstseins in der unausgedehnten substantiellen Seele erfährt der Begriff der „cogitatio" erst seine bedeutsamste Ausprägung. Bildet er das wesensbestimmende Merkmal der geistigen Substanz, so

---

[1]) „Certum est cogitationem non posse esse sine re cogitante, nec omnino ullum actum sive ullum accidens sine substantia cui insit" (Ad. Tan. VII, 175 f.).

[2]) Ad. Tan. IV, 113; VII, 177.

[3]) „Ex quolibet attributo substantia cognoscitur . . ." (Ad. Tan. VIII[1], 25); ferner VII, 222; V, 156.

[4]) Ad. Tan. VIII[1], 8, 25; VII, 161.

[5]) Ad. Tan. VII, 78, 86, 169, 358; VI, 33.

steht er alsbald einerseits zu dieser selbst, andererseits zu den „modi cogitandi" in einer bestimmten gesetzlichen Beziehung. Der Substanz gegenüber bildet das Bewufstsein die konstituierende, notwendige, d. h. beharrende, unverlierbare Eigenschaft, die „immutabilis essentia" oder „praecipua proprietas".[1]) Durch sie wird die geistige Substanz fortan definiert und bestimmt: der Geist (mens, anima) ist das „subjectum, in quo solam cogitationem cum variis cogitationum modis agnoscimus";[2]) oder: „l'âme est une substance distincte du corps, dont la nature n'est que de penser";[3]) oder: „substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur mens".[4]) Nichts kommt der Seele zu aufser dem Bewufstsein, und nichts kann in der Seele sein aufser im Bewufstsein. Dieses bildet ihr einziges, zugleich aber auch ihr bestimmendes, kontinuierliches, ewiges Merkmal.[5]) Keine Substanz kann auch nur einen Augenblick ohne ihre „essentia sive natura" sein; wie der Körper nicht ohne Ausdehnung, so der Geist nicht ohne Bewufstsein.[6])

Aus dieser rational-metaphysischen Begriffsbestimmung des Verhältnisses von Substanz und Attribut ergibt sich für Descartes unmittelbar jene bekannte Konsequenz, die zu ziehen er sich keineswegs gescheut, und die er gegen seine empiristischen Kritiker lebhaft hat verteidigen müssen. Ist nämlich einmal die Bestimmung getroffen, dafs nie eine Substanz ohne ihr Attribut sein könne, so folgt daraus, dafs — wie der Körper nie ohne Ausdehnung — so auch der Geist nie ohne Bewufstsein möglich sei; dasselbe positiv gewendet: dafs die Seele immer Bewufstsein habe. „Mens semper actu cogitat; cogitatio in anima semper fit." [7]) Damit ist a priori — aus blofsen rationalistischen Begriffsbestimmungen, ohne Rücksicht auf die Aussage der

---

[1]) Ad. Tan. III, 423; VIII[1], 25; VIII[2], 348.

[2]) Ad. Tan. VIII[2], 351.

[3]) Ad. Tan. I, 349 f.; ferner II, 38; III, 423; VI, 33.

[4]) Ad. Tan. VII, 161.

[5]) „Nihil . . . animae tribuo, praeter id solum, quod est cogitatio" (Ad. Tan. VII, 351); ferner VII, 8.

[6]) „Neque enim ulla res potest propria essentia privari" (Ad. Tan. II, 423); ferner VI, 32 f.

[7]) „Necessarium videtur, ut mens semper actu cogitet: quia cogitatio constituit ejus essentiam" (Ad. Tan. V, 193).

Erfahrung — der psychologische Grundsatz aufgestellt, dafs der Bewufstseinsverlauf zu keiner Zeit eine Unterbrechung erleiden könne.[1]) Kein Bewufstsein haben ist für die Seele gleichbedeutend mit: aufhören zu existieren.[2]) Nicht auf diese oder jene bestimmte Art des Bewufstseins kommt es dabei an, sondern auf das Bewufstsein als Ganzes; nicht auf diese oder jene „diversi modi cogitationis", sondern auf die „cogitatio" als die „essentia sive natura animae" überhaupt.[3]) Das Bewufstsein gehört so notwendig zur Seele wie die Ausdehnung zum Körper; und es mufs ihr demzufolge zugehören vom Anbeginn ihrer Existenz an.[4])

Es liegt nahe genug, gegen diese rational-metaphysische Bestimmung von der Kontinuität des Bewufstseinsverlaufes auf die Erfahrungstatsache hinzuweisen, dafs wir doch alltäglich in Schlaf, Ohnmacht und anderen Zuständen eine Unterbrechung des Bewufstseins erleben; dafs ferner, wenn Descartes' „l'âme pense toujours" richtig sei, auch schon das Kind im Mutterleibe Bewufstsein haben müsse, und dafs es dementsprechend wohl ein Bewufstsein gebe, von dem wir nichts wissen, mithin ein Bewufstsein ohne Bewufstsein!

Gegen diese und ähnliche Einwände hat Descartes seine Theorie aufserordentlich geschickt zu verteidigen verstanden. Ein anderes nämlich ist es, so wehrt er ab, sich einer Sache bewufst zu sein in jenem Augenblicke, in dem sie uns gegenwärtig ist, ein anderes, sich dieses Bewufstseins hernach zu erinnern.[5]) Wir haben immer Bewufstsein: unzählige Arten des Bewufstseins erleben wir im Schlaf, erleben wir in Zuständen der Ohnmacht oder Betäubung, erlebt schon das Embryo im ersten Stadium seiner Entwicklung.[6]) Wenn es uns hernach so erscheint, als habe dieses Bewufstsein nie stattgefunden, als sei mithin die Seele eine Zeitlang ihres Attributes beraubt

---

[1]) Vgl. Rud. Keussen, a. a. O. S. 22.

[2]) Ad. Tan. III, 478; vgl. ferner Francisque Bouillier, Histoire de la Philosophie Cartésienne, 3me édition, Paris 1868, I, 78.

[3]) Ad. Tan. V, 150.

[4]) Ad. Tan. III, 423.

[5]) „Aliud est esse conscios nostrarum cogitationum eo tempore, quo cogitamus, et aliud earum postea recordari" (Ad. Tan. V, 221).

[6]) Ad. Tan. VII, 246.

gewesen, so liegt das nur daran, weil von diesem Bewufstsein im Gedächtnis keine (oder besser: nicht genügend starke) Spuren zurückgeblieben sind, somit also jede Möglichkeit einer Erinnerung ausgeschlossen ist.[1]) Was ist daran Wunderbares oder Unwahrscheinliches, meint Descartes, dafs das Gehirn eines Kindes oder Ohnmächtigen oder traumlos Schlafenden ungeeignet ist, Spuren (vestigia) des Erlebten in sich aufzunehmen?[2]) Es gibt keine einfachere, überzeugendere Erklärung!

Damit sind für Descartes aber keineswegs alle die Schwierigkeiten beseitigt, die sich aus seiner Bestimmung: „in anima semper fit cogitatio" ergeben. Durch die ganze Entwicklung der Cartesianischen Philosophie zieht sich bekanntlich wie ein nie unterbrochener Lebensfaden ein Grundgedanke hindurch, der für das System selbst zu einem fundamentalen Faktor geworden ist: die Lehre von den „ideis innatis".[3]) Schon in den „Regulae ad directionem ingenii" steht Descartes' Überzeugung fest, dafs dem menschlichen Geiste von Gott die ersten Keime (prima semina oder rudimenta) der Wahrheit eingeprägt worden seien; Keime, die zwar lange in der Seele verborgen sein mögen, dann aber bei Gelegenheit bisweilen überraschende Schätze zu Tage fördern.[4]) Dies ist eine Art von Gott der Seele eingegebenes (insitum), natürliches Licht (lumen quoddam ingenitum), das gewisse von Gott geschaffene Wahrheiten in sich verborgen enthält,[5]) die somit in der Seele als ursprüngliche Erkenntnisanlagen (semina prima ingenita) von Beginn ihrer Existenz an enthalten sind. Alles was durch dieses „lumen ingenitum oder naturale" erkannt oder aus diesen Erkenntnissen klar und deutlich abgeleitet ist, trägt den Stempel

---

[1]) Ad. Tan. III, 423 f., 478 f.; V, 150, 221 f.; VII, 356 f.

[2]) „Quid autem miri, si cerebrum infantis vel lethargici vestigiis istis recipiendis ineptum?" (Ad. Tan. VII, 357); abweichende Erklärung: Ad. Tan. V, 192 f.; dazu aber wieder V, 150.

[3]) Die nachfolgenden Angaben machen keineswegs Anspruch darauf, eine Entwicklungsgeschichte der Lehre von den angeborenen Ideen bei Descartes zu geben; diese bleibt vielmehr weiter ein Desiderat, umsomehr als die Arbeit von Eduard Grimm, Descartes' Lehre von den angeborenen Ideen, Jena 1873, den genetischen Gesichtspunkt ganz vernachlässigt.

[4]) Ad. Tan. X, 373 f., 376, 419.

[5]) Ad. Tan. VII, 436.

unzweifelhafter oder absoluter Gewifsheit.[1]) Darum haben auch schon die methodologischen Erörterungen der ersten Epoche der Cartesianischen Philosophie das Ziel, Regeln zu geben, die eine „recherche de la vérité par la lumière naturelle" ermöglichen.[2]) Diese Regeln sollen dazu anleiten, die wahrhaften Reichtümer unserer Seele zu Tage zu fördern,[3]) die in jener Fülle von Wahrheiten bestehen, die von Anfang an dem Keime nach in der Seele enthalten[4]) und nur verschüttet oder verdunkelt sind durch die Eindrücke der Sinne und die Kühnheit der Ideen der Einbildungskraft, die den Geist mit einer unendlichen Fülle falscher Gedanken erfüllen.[5]) Das „lumen naturale" ist in diesem Zusammenhange ein der Seele von Gott mitgegebener, ursprünglicher Bestand von Erkenntnisanlagen, kurz der Inbegriff aller der Seele eingeborenen Ideen und Wahrheiten.[6]) — Von solchen eingeborenen Ideen nennt der „Discours sur la méthode" als ein besonderes Musterbild die Idee Gottes. Diese Idee finde ich in meinem Bewufstsein vor. Nichts ist klarer als, dafs eine solche Idee, die ein Unendliches zum Gegenstand hat, nicht von mir selbst, etwa meinen Sinnen oder meiner Einbildungskraft, stammen kann; denn in der Ursache mufs nach Descartes' analytisch-rationaler Auffassung vom Kausalzusammenhang formaliter ebensoviel Realität enthalten sein wie objektive in der Wirkung. Danach bleibt nur übrig, dafs die Idee Gottes notwendig in uns gesetzt

---

[1]) „Quaecumque lumine naturali mihi ostenduntur, ... nullo modo dubia esse possunt" (Ad. Tan. VII, 38).

[2]) Ich glaube nicht mit Kuno Fischer (Descartes' Leben, Werke und Lehre, 5. Aufl., Heid. 1912, S. 285 f.), dafs die „Recherche de la vérité par la lumière naturelle" erst nach den Prinzipien geschrieben worden sei; vielmehr nehme ich aus bestimmten Gründen an, dafs die Abfassungszeit der Recherche schon auf die Zeit zwischen Discours und Meditationes (also etwa die Jahre 1637—1641) fällt.

[3]) „... mettre en évidence les véritables richesses de nos âmes" (Ad. Tan. X, 496).

[4]) Ebendaselbst; man beachte wohl, dafs Descartes dennoch sagt: der Mensch komme „ignorant dans le monde"!

[5]) „... d'une infinité de fausses pensées" (Ad. Tan. X, 496).

[6]) Zur Geschichte der Lehre vom „lumen naturale" vgl. Bernhard Klöpel, Das lumen naturale bei Descartes, Leipzig 1896; Franz Sardemann, Ursprung und Entwicklung der Lehre vom lumen rationis aeternae, lumen naturale etc. bis Descartes, Kassel 1902.

sei („mise en moy") durch Gott selbst.[1]) Das gilt für alle angeborenen Ideen; sie sind uns eingegeben von Gott. Was aber die Art und Weise betrifft, in der sie eingegeben sind, so betont auch der „Discours sur la methode" ausdrücklich, dafs es sich nur um bestimmte Keime der Wahrheit handele: „certaines semences de veritez qui sont naturellement en nos âmes."[2]) — Auch in den „Meditationes" gilt die Idee Gottes gewissermafsen als Musterbeispiel aller „ideae innatae". Sie stammt von Gott selbst her, ist uns von ihm mitgegeben worden, als er uns schuf, gleichwie ein Künstler seinem Werke ein Zeichen einprägt.[3]) Ebenso wird hier auch die Idee, die ich von mir selbst habe, also das Selbstbewufstsein, als eingeboren bezeichnet. Und diese eingeborenen Ideen, als deren Beispiele noch gelegentlich die Begriffe: „res, veritas, cogitatio" sowie alle Begriffe der Mathematik genannt werden,[4]) setzt Descartes ausdrücklich in Gegensatz zu den beiden anderen Arten von Ideen, zu den „ideis adventitiis" und „ideis a me ipso factis."[5]) Nirgends aber wird in diesem Zusammenhange der Darstellung wie vordem betont, dafs es sich bei den „ideis innatis" nur um Erkenntnisanlagen, um erste Keime zur Erfassung bestimmter Wahrheiten handele. Im Gegenteil: die ganze Art, in der von den eingeborenen Ideen hier gesprochen wird, läfst eine genauere Bestimmung ihrer Natur vermissen; und der allgemeine Charakter, den die Verwendung des Begriffes „eingeboren" in den „Meditationes" aufweist, führt zu der Auffassung, dafs es sich bei den angeborenen Ideen nicht um keimhafte Anlagen zu gewissen Erkenntnissen handle, sondern um fertige, geschlossene Gebilde, die bei der Schöpfung der Seele als ursprünglicher, substantiell gefestigter Besitz mitgegeben sind. Die eingeborenen Ideen scheinen hier mithin nicht als ein dispositionell- oder virtuell-, sondern als ein substantiell- oder aktuell-Eingeborenes. So jedenfalls ist Descartes auch von denen verstanden worden, die in den

[1]) Ad. Tan. VI, 34 (lateinisch: „posita in me" [Ad. Tan. VI, 559]).

[2]) Ad. Tan. VI, 64 (lateinisch: „quibusdam veritatis seminibus, animis nostris a natura inditis . ." [Ad. Tan. VI, 575]).

[3]) Ad. Tan. VII, 47 f., 51.

[4]) Ad. Tan. VII, 38; VIII[1], 8; ferner III, 383.

[5]) Ad. Tan. VII, 37 f.; III, 383.

„Objectiones in Cartesii meditationes“ als erste Kritiker seines metaphysischen Hauptwerkes aufgetreten sind; und haben sie auf Grund der Darstellung der „Meditationes“ Descartes' eigentliche Meinung über den Charakter der angeborenen Ideen mifsverstanden, so liegt die Schuld nicht am Leser, sondern am Autor, also an Descartes selbst.

Hiernach ist es keineswegs verwunderlich, wenn z. B. Hobbes gegen Descartes den Einwand erhebt: Da die Seele immer Bewufstsein habe und ihr gewisse Ideen von dem Augenblicke ihrer Schöpfung an mitgegeben seien, so müsse sie sich dieser Ideen auch immer bewufst sein und sie immer gegenwärtig haben sowohl im Wachen wie im Schlafe.[1]) Auch das Kind im Mutterleibe also habe die Idee seiner selbst, die Idee Gottes, des Dreiecks usw. immer notwendig vor Augen, da diese Ideen ja zum angeborenen Bestande der Seele gehören und die Seele nie ohne Bewufstsein sein könne. — Als Antwort auf diesen Einwand hat nun Descartes bekanntlich nachdrücklich betont, dafs — wenn er von angeborenen Ideen spreche — nicht gemeint sei, dafs diese Ideen als fertige, reife Gedankengebilde der Seele mitgegeben seien, sondern nur als bestimmte Anlagen oder Fähigkeiten, gewisse Ideen zu entwickeln. „Cum dicimus ideam aliquam nobis esse innatam“ schreibt Descartes „non intelligimus illam nobis semper observari: sic etiam nulla prorsus esset innata; sed tantum nos habere in nobis facultatem illam eliciendi.“[2]) Diese Auffassung des Angeborenen hat Descartes fortan immer wieder betont.[3]) Besonders die 1647 geschriebenen „Notae in programma quoddam etc.“ vertreten nachdrücklich diesen Standpunkt: „Non unquam scripsi vel iudicavi mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab ejus facultate cogitandi; sed cum adverterem quasdam esse cogitationes, quae non ab objectis externis nec a voluntatis meae determinatione procedebant, sed a sola cogitandi facultate, quae in me est, ut ideas sive notiones, quae sunt istarum cogitationum formae, ab aliis adventitiis aut factis distinguerem, illas innatas vocavi. Eodem sensu, quo dicimus, generositatem esse quibusdam familiis innatam, aliis

[1]) Ad. Tan. VII, 187 f. [2]) Ad. Tan. VII, 189.
[3]) Vgl. Keussen a. a. O., S. 70 ff.

vero quosdam morbos ut podagram vel calculum: non quod ideo istarum familiarum infantes morbis istis in utero matris laborent, sed quod nascantur cum quadam dispositione sive facultate ad illos contrahendos."[1])

Deutlicher konnte der dispositionelle Charakter des Angeborenen von Descartes nicht mehr betont werden. Mit aristotelisch-scholastischem Sprachgebrauch sagt er, dafs die „ideae nobis innatae" potentialiter immer in uns existieren, nicht aber aktualiter,[2]) dafs sie mithin ein Wissen bilden, welches der Anlage nach bereits von Anfang an in uns vorhanden ist, in Wirklichkeit aber teils gar nicht, teils nur unter besonderen Bedingungen, teils erst sehr spät bewufst wird.[3])

Unbedenklich konnte Descartes auf dieser Grundlage behaupten, dafs auch dem Kinde im Mutterleibe schon die Idee Gottes, seiner selbst und alle anderen durch sich selbst einleuchtenden Ideen und Wahrheiten innewohnen; aber doch nur so, wie etwa einem Erwachsenen, dessen Aufmerksamkeit sich nicht auf den ihm innewohnenden Schatz richtet,[4]) der von dem Wissensreichtum, den er in sich trägt, nichts weifs. Fragen wir, warum nun nach Descartes' Meinung das Kind von den ihm eingeborenen Wahrheiten keine Kenntnis habe, so lautet die Antwort, das sei durch den Körper verursacht, der das reine, ursprüngliche Licht des Geistes trübe, indem er das Bewufstsein mit den verworrenen Inhalten erfülle, die durch die Affektionen äufserer Körper vermittelst der „spiritus animales" in der Seele entständen.[5]) Was so aber zunächst nur im besonderen vom Kinde gesagt ist, gilt dann auch in weit allgemeinerem Umfange. Denn die angeborenen Ideen sind nicht nur ein Besitz dieses oder jenes Menschen, sondern aller Menschen. Wenn nun von diesen ein überaus grofser Teil sich der in ihnen enthaltenen Schätze auch noch als Erwachsene nicht bewufst geworden sind und werden, so liegt das auch bei diesen nur daran, dafs sinnliche Wahrnehmungen ihre Aufmerksamkeit so zerstreuen und schwächen, dafs sie unfähig werden, sich der klaren und deutlichen Erfassung der ihnen

---

[1]) Ad. Tan. VIII², 357 ff.
[2]) Ad. Tan. VIII², 361, 366.
[3]) Ad. Tan. IV, 187 f.; III, 424.
[4]) Ad. Tan. III, 424.
[5]) Ad. Tan. V, 150.

eingeborenen Ideen zuzuwenden.[1]) Ja diese Art Menschen bilden sogar weitaus die Mehrzahl: die meisten Menschen nämlich haben während ihres ganzen Lebens nur verworrene Ideen.[2]) So ist z. B. auch die Idee Gottes in allen Menschen enthalten, ohne dafs doch ein sehr grofser Teil sich dieser Idee jemals völlig klar bewufst würde.[3]) — Wie aber erkennt man nun, so läfst sich in diesem Zusammenhange fragen, wenn einem zu irgend einer Zeit eine Idee, die zu den angeborenen gehört, bewufst wird, dafs diese nun auch wirklich angeboren und nicht etwa von dem Spiel der Sinne oder der Einbildungskraft eingegeben ist? — Diese Erkenntnis ist — so antwortet Descartes — unmittelbar gesichert durch jenen eigentümlichen Bekanntheits- und Gewifsheitscharakter, den jede eingeborene Idee für unser Bewufstsein hat, wenn sie zum erstenmal darin auftaucht: der Geist hat den Eindruck, nichts Neues zu lernen, sondern sich lediglich einer Sache zu erinnern, die er schon lange mit sich herumtrug und wufste, und deren Richtigkeit ihm über allen Zweifel erhaben ist.[4])

---

[1]) Ad. Tan. V, 219; VII, 375. [2]) Ad. Tan. VIII[1], 21.

[3]) Ad. Tan. IV, 187 f.

[4]) „... veritas adeo aperta est et naturae meae consentanea, ut, dum illam primum detego, non tam videar aliquid novi addiscere, quam eorum, quae jam ante sciebam, reminisci ..." (Ad. Tan. VII, 63 f.). — Diese Äufserung Descartes' gemahnt so augenfällig an Plato, dafs auf die Verwandtschaft der vorliegenden Cartesianischen Bestimmungen mit wesentlichen Elementen der Platonischen *ἀνάμνησις*-lehre kurz hingewiesen werden soll, ohne dafs auf die wesentlichen Differenzen zwischen Plato und Descartes des näheren eingegangen werde. Plato spricht bekanntlich die Überzeugung aus, dafs die Wahrheit alles Seienden immer in unserer Seele enthalten sei („... *αει ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ* .." [Menon 86 b]) und dafs die Seele das ihr innewohnende Wissen immer in sich habe (*ἀεὶ εἶχεν*), auch solange sie sich dessen nicht bewufst sei. Empfangen aber hat sie dieses Wissen nicht im irdischen Leben (*οὐκ ἂν ἔν γε τῷ νῦν βίῳ* [Menon 85 d]), sondern bereits vor ihrer Verbindung mit dem Leibe, und zwar dadurch, dafs sie das wahrhaft Seiende (*οὐσία ὄντως οὖσα, τὰ ὄντα ὄντως*) am „*τόπος νοητός* oder *ὑπερουράνιος*" in seiner strahlenreichen Schönheit selbst geschaut hat („*πᾶσα ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέατα τὰ ὄντα* ..." [Phaidros 249 e], ferner Menon 81 c). Von da an trägt sie alles Wissen fertig in sich: obgleich sie sich zumeist dessen nicht bewufst ist, hat sie doch von dem, was sie nicht zu wissen scheint, richtige Vorstellungen und Anschauungen („*τῷ οὐκ εἰδότι ἄρα περὶ ὧν ἂν μὴ εἰδῇ ἔνεισιν ἀληθεῖς δόξαι περὶ τούτων ὧν οὐκ οἶδε*" [Menon 85 c]) und es

Nunmehr steht folgendes zur Erörterung: Wie hat Descartes sich jene Dispositionen oder Anlagen gedacht, die der Seele von Gott bei der Schöpfung mitgegeben werden, Anlagen, die — wie schon oben betont — von vornherein offenbar einen ganz bestimmten Charakter tragen müssen, weil sie ja von der Seele nur in ganz bestimmter Weise zur Kenntnisnahme dieser oder jener bestimmten Ideen entwickelt werden können. Diese Frage kann nur dahin beantwortet werden, daſs Descartes über die besondere Beschaffenheit der dem Geiste eingeborenen Dispositionen keine nähere Aufklärung gegeben hat. Seine Ausführungen bleiben in dieser Hinsicht nahezu ebenso lückenhaft und unfertig wie die Platos. Bei Descartes liegt die Ursache dieses Mangels offenbar darin, daſs bei ihm die ganze Lehre von den „ideis innatis“ von vornherein weniger eine psychologische als eine logische Bedeutung hat. Er nimmt die sogen. eingeborenen Ideen an wegen ihres Wertes für die philosophische Erkenntnis, nicht aber aus psychologischen Motiven. „Angeboren“ gilt ihm als ein logisches Wahrheitskriterium, heiſst ihm soviel wie „unwiderlegbar wahr“; denn das Angeborene ist ja dem menschlichen Geiste eingepflanzt vom göttlichen Geiste und somit selbst ein Teil des göttlichen Denkens; das „lumen naturale“ erhält seine Gewiſsheit durch das „lumen divinum.“

Nun liegt es nahe, die in Rede stehende Anschauung Descartes' so zu interpretieren, als handele es sich um angeborene unbewuſste Dispositionen oder Anlagen, die zwar in der Seele (in anima) enthalten sind, die aber auſserhalb des Bewuſstseins (extra cogitationem) verharren. Eine solche Aus-

---

bedarf oft nur einer geringfügigen Gelegenheitsursache, daſs sie ihres Reichtums gewahr werde. Ohne daſs sie jemand belehrt, sondern nur durch bloſses Fragen angeregt schöpft sie alle Erkenntnis aus sich selbst („*οὐκοῦν οὐδενὸς διδάξαντος ἀλλ' ἐρωτήσαντος ἐπιστήσεται ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην*“ [Menon 85 d]). Darum ist das, was die Menschen „lernen“ nennen, nichts als ein Wiedererinnern. Und schwer lernen ist nichts anderes als sich schwer erinnern können; denn das Erinnern ist nicht für jede Seele eine leichte Sache („*τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν*“ [Menon 81 d]; ferner „*ἀναμιμνήσκεσθαι δὲ ἐκ τῶνδε ἐκεῖνα οὐ ῥάδιον ἁπάσῃ* ...“ [Phaidros 250 a]; vgl. auch Phaedon 72 e, 73, 75 c, 76 a u. ö.; ebenso Descartes' Hinweis auf Plato Ad. Tan. VIII[2], 166 f.).

legung indessen hat Descartes von vornherein unmöglich gemacht, indem er ausdrücklich den Begriff unbewufster Inhalte der Seele bekämpft. Nichts, so sagt er, kann der Seele zukommen aufser dem Bewufstsein, nichts auch in ihr enthalten sein, dessen sie sich nicht bewufst wäre. — „Quod autem nihil" lautet dafür eine typische Stelle „in mente, quatenus est res cogitans, esse possit, cujus non sit conscia, per se notum mihi videtur, quia nihil in illa sic spectata esse intelligimus, quod non sit cogitatio vel a cogitatione dependens; alioqui enim ad mentem, quatenus est res cogitans, non pertineret; nec ulla potest in nobis esse cogitatio, cujus eodem illo momento, quo in nobis est, conscii non simus." [1]) — Danach bleibt nur noch eines übrig, nämlich dafs die Dispositionen, in denen die eingeborenen Ideen dem Geiste mitgegeben sind, innerhalb des Bewufstseins selbst ihren Platz haben! Sie sind — und das ist alles, was sich im Cartesianischen Sinne darüber sagen läfst — bestimmte, dem menschlichen Geiste von Gott eingepflanzte, immanente Erkenntnisanlagen, über deren logische Bedeutung Descartes sich genügend deutlich erklärt hat, deren psychologische Beschaffenheit aber im Dunkeln bleibt.

Dafs Descartes — was im ersten Augenblick als völlig widersinnig erscheint — der Annahme von gewissen unbewufsten Dispositionen innerhalb des Bewufstseins keineswegs so fern gestanden hat, ergibt sich auch aus verwandten Annahmen seiner Theorie des Gedächtnisses.[2]) Die Dispositionen, die eine Reproduktion erlebter Eindrücke möglich machen, sind nach Descartes' Lehre gegeben in gewissen Spuren, die von den gehabten Ideen zurückbleiben. Diese Spuren sind fürs erste materieller Natur, d. h. Veränderungen im Gehirn (des changements dans le cerveau), die beharren, nachdem der erlebte

---

[1]) Ad. Tan. VII, 246.

[2]) Auch eine Spezialuntersuchung über Descartes' Lehre vom Gedächtnis mufs als Desiderat der Descartes-Literatur bezeichnet werden. Die zumeist in den Briefen, sowie in „de l'homme" und den „passiones animae" verstreuten Stellen, an denen Descartes die hierhergehörigen Fragen behandelt, zeigen, dafs seine Annahmen schwanken und keineswegs eindeutig sind. — Völlig umgangen sind die Schwierigkeiten der Cartesianischen Gedächtnislehre bei Anton Koch, Die Psychologie Descartes', München 1881, S. 175 f.

Inhalt aus dem Bewufstsein geschwunden ist.[1]) Verglichen werden diese Spuren mit Falten oder Kniffen, die sich in Papier oder Wäsche erhalten, sobald diese erst einmal in eine bestimmte Gestalt oder Form gebracht worden sind. Diese Residuen im Gehirn bilden indessen nur die materielle Grundlage des Gedächtnisses; neben ihr gibt es nach Descartes auch noch eine psychische. „Aufser dem Gedächtnis, das vom Körper abhängt“, so heifst es, „erkenne ich noch ein anderes rein intellectuelles an, das nur von der Seele allein abhängt.“[2]) Dieses ist ein Gedächtnis „tout à fait spirituelle.“[3]) Wie die „memoria corporea“ über körperliche Residuen („des impressions qui sont dans le cerveau“), so verfügt die „memoria intellectualis“ über psychische Residuen, d. h. „des dispositions qui ont précedé en l'âme même ...“[4]) Die psychischen Residuen sind begreiflicherweise nun auch von ganz anderer Art („tout d'un autre genre ...“) wie die materiellen; und Descartes gibt an, kein Beispiel zu wissen, an dem er die Beschaffenheit dieser von der Seele abhängigen Dispositionen deutlich machen könnte.

In welchem Verhältnis — so müssen wir fragen — stehen nun diese beiden verschiedenen Arten von Gedächtnisspuren zueinander? Wenn in der Seele selbst Spuren der erlebten Inhalte zurückbleiben, wozu bedarf es noch solcher im Gehirn? Sind aber im Gehirn Spuren, wodurch unterscheidet sich die „memoria corporea“ in ihrer Funktion von der der „memoria intellectualis“? — Hier hat Descartes fürs erste so entschieden, dafs er der „memoria corporea“ als die ihr eigene Tätigkeit die Funktion der „conservatio sive retentio idearum“ zuschreibt. Sobald die „spiritus animales“ im Gehirn wieder auf dieselbe Stelle treffen, wo die Spuren der früheren Eindrücke zurückgeblieben sind, so entsteht infolge der Erregung der Residuen, wie wir modern sagen würden, in der Seele das reproduzierte Bild der ursprünglichen Eindrücke.[5])

---

[1]) „. . . vestigia in cerebro relicta . . .“ (Ad. Tan. V, 220); ferner V, 57; III, 20.

[2]) Ad. Tan. III, 38; ferner III, 143; IV, 114; V, 150, 192, 219ff.; X, 416.

[3]) Ad. Tan. III, 143.

[4]) Ad. Tan. IV, 114f.; ferner III, 84f.: „. . . la mémoire intellectuelle a ses especes à part.“

[5]) Ad. Tan. XI, 360.

Damit aber ist der Prozeſs des Erinnerns für Descartes noch keineswegs vollzogen. Nicht nur die Reproduktion ist dazu erforderlich, sondern auch die Rekognition, d. h. das Wissen, daſs ich diesen mir jetzt gegenwärtigen Vorstellungsinhalt schon einmal erlebt habe, — sei es, daſs ich mir auch zugleich der raum-zeitlichen Bestimmtheiten des früheren Erlebnisses mitbewuſst werde, sei es, daſs ich nur unbestimmt weiſs, gleichen Gegenständen schon einmal vordem begegnet zu sein, weil sie — (wenn es gestattet ist, den von Höffding eingeführten Terminus hier zu benutzen) — eine gewisse „Bekanntheitsqualität" für mein Bewuſstsein mit sich führen. Diese Funktion des Wiedererkennens der erlebten Eindrücke wird von Descartes nun den psychischen Residuen zugesprochen.[1]) Darin liegt ihre Bedeutung im Gegensatz zu den materiellen Spuren im Gehirn. Ihrer positiven Funktionsweise, nämlich dem Wiedererkennen, entspricht zugleich auch eine negative: wie nämlich durch ihr Vorhandensein das Wiedererkennen, so entsteht durch ihr Fehlen in der Seele das Bewuſstsein der Neuheit eines Eindruckes. Und dieses letztere tritt naturgemäſs allemal dann ein, wenn in der Seele keinerlei von gleichartigen oder ähnlichen Eindrücken zurückgebliebene Residuen vorhanden sind, so daſs infolgedessen jeder Charakter der Bekanntheit des Eindruckes fehlen muſs. Das z. B. ist — wie schon oben gelegentlich angedeutet — der Fall im Anschluſs an die ersten verworrenen Eindrücke, die das Kind im Mutterleibe erlebt. Diese werden, wenn sie später auf irgendwelche Weise in gleicher oder ähnlicher Form wiederkehren, nicht als schon einmal dagewesen erkannt; und zwar fehlt hier die Rekognition, weil zwar im Gehirn Dispositionen zu einer Reproduktion zurückgeblieben sind, nicht aber in der Seele selbst Spuren, die ein Wiedererkennen ermöglicht hätten; dem Kinde also fehlt im embyronalen Stadium nicht die „memoria corporea", wohl aber die „memoria intellectualis".[2])

---

[1]) Ad. Tan. V, 192 f., 219 ff.

[2]) Mit dem Gesagten sind die von Descartes angegebenen Unterscheidungsmerkmale zwischen memoria corporea und spiritualis natürlich keineswegs erschöpft; näher darauf einzugehen, ist hier nicht der Ort. — Vgl. noch III, 143, 580; IV, 114 f.; V, 150; X, 419.

Der Seele also müssen nach der vorangegangenen Darstellung nicht nur eingeborene, d. h. ursprüngliche Dispositionen oder Erkenntnisanlagen zugesprochen werden, sondern auch erworbene, die in den Gedächtnisresiduen bestehen, die von den erlebten Eindrücken zurückbleiben. Auch in bezug auf diese psychischen Dispositionen gilt naturgemäfs Descartes' oben zitierte Grundannahme: dafs nichts in der Seele sein könne, was nicht im Bewufstsein sei;[1]) und so erhebt sich auch hier — wie vordem bei der Darstellung der Lehre von den eingeborenen Dispositionen — die Frage, wie die spirituellen Gedächtnisresiduen, von denen sogar ausdrücklich gesagt wird, dafs sie „im Bewufstsein selbst beharren" („demeurent en la pensée même ..."[2])) von uns gedacht werden sollen! Sind sie im Bewufstsein, so mufs ich doch wohl um ihre Existenz wissen; und wenn ich nichts von ihnen weifs, wie können sie dann im Bewufstsein sein? — Auch diese Frage bleibt bei Descartes offen: die Existenz von psychischen Dispositionen, die ohne uns in ihrem Bestande bewufst zu sein, doch im Bewufstsein fortbestehen und als Bedingungen möglicher Erinnerungsvorstellungen fungieren, wird behauptet; die daraus erwachsenden Schwierigkeiten aber bleiben unerkannt. — Immerhin zeigen die vorstehenden Ausführungen doch wohl soviel, dafs die ersten Anfänge zur Bildung des Begriffes unbewufster psychischer Dispositionen schon bei Descartes gegeben sind:[3]) sie liegen deutlich in der Lehre von den der Seele dispositionell eingeborenen Wahrheiten wie in der von den psychischen Gedächtnisresiduen, so sehr auch die speziellere Ausgestaltung dieser Anschauungen nach der psychologischen Seite hin lückenhaft bleibt.

Wenden wir uns nun zurück zu Descartes' oben skizzierten Bestimmungen über das Bewufstsein. Es war da betont worden, dafs — metaphysisch genommen — das Bewufstsein von ihm angesehen und bestimmt wird als das Attribut der geistigen Substanz, wobei Attribut die wesenbestimmende, darum notwendige, von der Substanz unabtrennbare Eigenschaft bedeutet. Betrachten wir nunmehr Descartes' psychologische Charakte-

---

[1]) Ad. Tan. VII, 246; vgl. oben S. 25. [2]) Ad. Tan. IV, 114.
[3]) Vgl. R. Keussen, a. a. O., S. 49.

ristik des Bewufstseins: — Als oberstes erstes Merkmal des Bewufstseins wird von ihm die Unmittelbarkeit des Erlebens angegeben. „Cogitationis nomine complector illud omne quid sic in nobis est, ut ejus immediate conscii sumus";[1]) und: „Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est."[2]) — Die Betonung der Unmittelbarkeit des Erlebens schliefst für Descartes aus, dafs die physiologischen Vorgänge im Körper, etwa die Bewegung der „spiritus animales" in den Nerven und im Gehirn als Bestandteile des Bewufstseins angesehen werden. Nur insofern wir diese wahrnehmen oder vorstellen, d. h. ein Wissen von ihnen haben, gehören sie zu den Inhalten des Bewufstseins, genauer gesagt nicht sie selbst, sondern die Ideen, die wir von ihnen haben. Alles mithin, was unmittelbar von uns, als in uns wirklich, erlebt wird, gehört zum Bewufstsein.

Als allgemeinste Bezeichnung für die mannigfach wechselnden Inhalte und Arten des Bewufstseins hat Descartes den Begriff „modus cogitandi" benutzt.[3]) Bezeichnet das Attribut die der Substanz unveränderlich zukommende Eigenschaft, so sind die Modi ganz allgemein die innerhalb dieses Attributs wechselnden, unbeständigen Arten. Wie die Ausdehnung, welche die Natur und das Wesen des Körpers ausmacht, sehr verschieden ist von den mannigfachen Formen und Arten der Ausdehnung, sowie den wechselnden Zuständen der Ruhe und Bewegung, die der Körper annimmt, so ist auch das Bewufstsein, in dem die Natur und Wesenheit des Geistes besteht, sehr verschieden von seinen in ihm mannigfach wechselnden Arten und Zuständen. Der Begriff des Bewufstseins umfafst mithin ebenso alle Arten, in denen sich die unmittelbaren Erlebnisse unserer Seele offenbaren, wie der Begriff der Ausdehnung alle Arten der Gestaltung, die der Körper annimmt.[4]) Bildet das Bewufstsein als Attribut das Beständige (immutabilis essentia), so sind die Modi des Bewufstseins demgegenüber das Wechselvolle und Veränderliche (possunt mutari) innerhalb dieses Konstant-Beharrenden.

---

[1]) Ad. Tan. VII, 160. [2]) Ad. Tan. VIII, 7; VII, 160.

[3]) Für „modus cogitandi oder cogitationis" auch „cogitatio"; vgl. Ad. Tan. VII, 37; VIII[1], 31.

[4]) Ad. Tan. V, 221.

Als solche wechselnden Arten des Bewufstseins werden von Descartes an vielen Orten ohne besondere Beachtung der Reihenfolge aufgezählt das „dubitare, intelligere, affirmare, negare, velle, nolle, sentire, imaginari, recordari, ignorare, timere usw.“[1]) „Modi cogitandi“ sind für Descartes auch die Empfindungen des Hungers, Durstes und Schmerzes. Damit aber nicht genug: Nicht nur die psychischen Funktionen, also das Wahrnehmen, Wollen usw. als „operationes intellectus oder voluntatis“ gelten Descartes als Modi des Bewufstseins, sondern auch deren gegenständliche Inhalte, also die Objekte der Empfindung, Wahrnehmung, Willenstätigkeit, die ja als „res“ gleichfalls der „cogitatio sive conscientia“ angehören. Kurz zusammengefafst: „Omnia, quae in mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi.“[2])

Parallel mit dem Begriff der „modi cogitandi“ oder „espèces de pensée“ geht bei Descartes die Verwendung des Begriffes „Idee“, den er bereits in einem ähnlich weiten Sinne gebraucht wie späterhin Malebranche oder mehr noch Locke. — „Mit dem Worte Idee“, schreibt Descartes, „bezeichne ich alles, was in unserem Bewufstsein sein kann“;[3]) er nimmt damit also das Wort Idee zur Bezeichnung für das, was vom Geiste erlebt wird oder erlebt werden kann, mithin für alle „diversi modi cogitationis“. — Nichts wiederum kann nach Descartes vom Geiste erlebt werden aufser durch Vermittlung von Ideen: die Objekte der Aufsenwelt kennen wir nicht unmittelbar an sich selbst, sondern nur durch das Medium der Ideen, die wir von ihnen als den von uns wahrgenommenen Gegenständen (imagines rerum) haben;[4]) und die Tätigkeiten unserer eigenen Seele vermögen wir gleichfalls nur in den Ideen zu erfassen, die wir von ihnen gewinnen. So sagt Descartes: „Vox ideae ... sumi potest vel materialiter pro operatione intellectus ..., vel ob-

[1]) Ad. Tan. I, 366; II, 36; III, 479; VII, 28, 29, 34, 35, 37, 160, 176; VIII[1], 7, 32; VIII[2], 349 u. ö.; zum folgenden VII, 81.

[2]) Ad. Tan. VIII[1], 25.

[3]) Ad. Tan. III, 383; vgl. ferner: „Ideae nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum“ (Ad. Tan. VII, 160.) — „Nomen ideae sumo pro omni eo quod immediate a mente percipitur“ (Ad. Tan. VII, 181).

[4]) Ad. Tan. III, 474, 476; VII, 37, 40.



jective pro re per istam operationem repraesentata.“[1]) Wenn ich z. B. irgend etwas will oder befürchte, so sind nicht nur die Gegenstände, die ich will oder befürchte, als „modi cogitandi“ meine Ideen, sondern auch — weil ich ja zugleich auch wahrnehme, dafs ich etwas will oder befürchte — das Wollen und Befürchten selbst als die von mir wahrgenommenen „operationes animae.“[2])

So ordnungslos freilich, wie es nach dem Bisherigen scheinen möchte, hat Descartes die „modi cogitationis“ nicht in seiner Lehre stehen gelassen. Klassifikationen der Bewufstseinsinhalte, genauer der Operationsweisen des Geistes, sind von ihm mehrfach gegeben worden. Eine solche liegt bereits ausführlich in den Meditationen vor; eine weitere folgt alsdann in den Prinzipien, die wesentlich anders gedacht ist; und eine dritte folgt schliefslich mit noch gröfseren Abweichungen in den „passiones animae“. Durchgängig zeigen diese Ordnungsversuche der „modi cogitationis“ die Teilung der Operationen des Geistes in „operationes intellectus und voluntatis“, wobei die Funktionen des Intellekts (das sentire, imaginari, cognoscere, intelligere usw.) die passive, die Funktionen des Willens (das velle, nolle, affirmare negare usw.) die aktive Seite des Seelenlebens darstellen. Im einzelnen indessen weisen diese verschiedenen Klassifikationen Descartes' doch nach Inhalt und Gesichtspunkt der Einteilung so starke Verschiedenheiten auf, dafs sich ein einheitliches Schema aus ihnen — ohne allen Gewalt anzutun — nicht gewinnen liefse. Auf eine Darstellung der einzelnen Schemata aber sei hier verzichtet, mit einem Hinweis auf die sorgfältige Zusammenstellung der Cartesianischen Klassifikationsversuche, die sich in der 1906 erschienenen Descartesmonographie von Rudolf Keussen findet.[3])

Haben wir so neben den metaphysischen auch die psychologischen Bestimmungen Descartes' über das Bewufstsein in ihren Grundzügen skizziert, so sei als letztes Moment noch an jene interessante Einschränkung erinnert, die Descartes dem Begriff der Beseelung oder der Bewufstseinsausdehnung im

---

[1]) Ad. Tan. VII, 8; ferner zur Definition von „Idee“ VII, 102, 185.
[2]) Ad. Tan. III, 295; VII, 181.
[3]) a. a. O., S. 65—93.

Weltganzen dadurch zuteil werden läfst, dafs er Seele und Bewufstsein nur den Menschen (wie natürlich auch den über diesen stehenden Wesen: Engeln, Gott) zuerkennt, den Tieren aber ausdrücklich abspricht.[1]) Es ist bekannt, dafs die gleiche Anschauung sich schon im 16. Jahrhundert bei dem spanischen Arzt Gomez Pereira findet. Trotzdem kann wohl als nahezu gesichert gelten, dafs Descartes völlig unabhängig von diesem auf die seiner wie unserer Zeit so fremd anmutende Überzeugung gekommen ist, dafs die Tiere nichts als blofse Maschinen, künstlich von Gottes Hand gefertigte Automaten seien, denen weder Empfindung noch Wahrnehmung, noch Gefühl, noch Wille zukomme, d. h. überhaupt nichts von dem, was unter den Begriff der „cogitatio" fällt; dafs sie somit lediglich „corpora sive res extensae", nicht aber, wie der Mensch, „composita ex corpore et anima" seien.[2])

Zweifellos gehört Descartes' Lehre von der Seelenlosigkeit der Tiere zu den eigenartigsten, aber charakteristischsten Bestandteilen der Cartesianischen Philosophie: Er betrachtet es als zu den Vorurteilen unserer Jugendzeit gehörig, zu glauben, dafs die Tiere Seelen haben,[3]) und erklärt diese Voreingenommenheit für so fest eingewurzelt, dafs es vielen überaus schwer werde, sich von ihr zu befreien.[4]) Ist aber erst einmal mit diesem Kinderglauben aufgeräumt, so kann es nicht schwer halten, einzusehen, dafs die Tiere nichts anderes sind, als von Gott geschaffene Automaten, „qui imitassent parfaitement toutes ... nos actions ..."[5]) Dieses Nachahmen indessen ist nicht etwa eine Tätigkeit der Seele, sondern besteht lediglich in gewissen nach mechanischen Regeln ablaufenden Bewegungs-

[1]) Die Auffassung Alfred von Bergers („Hielt Descartes die Tiere für bewufstlos?" im Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften, 1892), dafs Descartes eine Bewufstlosigkeit der Tiere keineswegs ernstlich habe behaupten wollen, hat Christian Ernst (Archiv für die gesamte Psychologie, Bd. XI, 1908, S. 433 ff.) durch eine Reihe von Briefstellen als unhaltbar erwiesen.

[2]) „Il est probable que Descartes n'a pas connu le livre de Pereira" urteilt auch Bouillier, a. a. O. I, 153. — Siehe daselbst auch zur Geschichte der Lehre von den Tiermaschinen innerhalb der Cartesianischen Schule Kap. VII, S. 147—170.

[3]) Ad. Tan. V, 275 f.; II, 39.

[4]) Ad. Tan. III, 121.

[5]) Ad. Tan. III, 41, 121.

vorgängen der „spiritus animales", wobei alles Seelische den Tieren abgeht. Tiere haben zwar ebenso wie der Mensch eine Zirbeldrüse im Gehirn. Bei ihnen aber hat diese nicht die Bedeutung eines Sitzes der Seele; vielmehr sind die Tiere seelenlos und somit ohne jede Spur von Bewufstsein.

Nicht allzu schwer wiegt das Beweismaterial, das Descartes für diese seine Behauptung aufzubringen vermag. Es kommt im letzten Grunde auf das eine hinaus, dafs er angibt: den Tieren fehlt die Fähigkeit der Sprache; darum können sie keine Vernunft besitzen wie der Mensch; und da „anima rationalis" und „anima sensitiva" nicht verschiedene, sondern eine und dieselbe Seele, nämlich die „res cogitans" als Ganzes bilden,[1] so haben die Tiere auch keinerlei Empfindung, mithin überhaupt kein Bewufstsein, d. h. keine Seele. Hierzu kommen noch gewisse teleologische Argumente, wie z. B.: Was hätte es für einen Zweck, dafs Tiere eine Seele haben? Sie können alles, was sie tun, auch sehr wohl ohne Seele tun! — und weiterhin Erwägungen theologischen Charakters, die besagen, es sei Sünde, daran zu zweifeln, dafs es Gott möglich sei, so komplizierte, dem Menschen in so überraschendem Mafse ähnliche Maschinen zu schaffen, wie wir sie in den Tieren vor uns haben. Auf Grund solcher Überlegungen glaubt Descartes gelegentlich — kurz nach der Abfassung der Meditationen — sagen zu dürfen, dafs er die Bewufstlosigkeit der Tiere mit den „sichersten Gründen" bewiesen habe,[2] während er hinwiederum — durch eine fortgesetzte Kritik bescheidener gemacht — schliefslich zugeben mufs, einen absolut bindenden Beweis weder positiv für die Notwendigkeit der Bewufstlosigkeit der Tiere, noch negativ für die Unmöglichkeit eines Bewufstseins in den Tieren führen zu können, dessen ungeachtet aber doch daran festhält, es sei absurd, anzunehmen, dafs etwa Würmer oder Mücken eine Seele haben sollten.[3] — Gräbt man

[1]) Aristoteles schrieb den Tieren Sinneswahrnehmung, Begierde und Vorstellungskraft (*φαντασία*) zu, dagegen vernünftiges Denken (*νοῦς*, *διανοητικὴ ψυχή*) ab; vgl. de an. 413 b, 2 ff.; 414 b, 3 ff.; 415 a, 1 ff.; 432 a, 29; 433 a, 11 f.; 435 b, 2. — Dazu bei Descartes Ad. Tan. XI, 364.

[2]) „. . . . firmissimis rationibus et quae a nemine hactenus fuerunt refutatae, probavi . . ." (Ad. Tan. VII, 426).

[3]) Ad. Tan. V, 276 f.

einmal den Motiven, die Descartes zu dieser Anschauung über die Tiere geführt haben, tiefer nach, als er sie zumeist selbst offenbart, so ergibt sich deutlich, daſs die Lehre von der Seelenlosigkeit der Tiere für Descartes nicht eine unmittelbar notwendige Konsequenz seiner mechanischen Naturauffassung — denn dann hätten ja Galilei, Gassendi, Hobbes u. a. zu gleichen Anschauungen kommen müssen —, sondern daſs sie durch theologisch-religiöse Erwägungen bedingt ist. Hätte Descartes nämlich auch den Tieren eine Seele, d. h. eine unausgedehnte, geistige Substanz zugesprochen, so hätte er sie damit zugleich für unsterblich erklären und in dieser Hinsicht mit dem Menschen auf eine Stufe stellen müssen. Daſs er ihnen hingegen Seele und Bewuſstsein absprach, ist eine Konsequenz des Abscheus vor diesem Gedanken. Es gilt ihm von vornherein als selbstverständlich: Tiere können nicht unsterblich sein; hätten sie also eine uns gleichgeartete Seele, so könnte entweder auch der Mensch nicht unsterblich sein, oder die Seelen der Tiere als sterbliche müſsten sich qualitativ von den Seelen der Menschen als unsterblichen unterscheiden! Beide letzterwähnten Anschauungen erscheinen ihm gleich unannehmbar; und so sieht er keine andere Lösung als zu sagen: Da Tiere nicht unsterbliche Seelen haben können, und sterbliche Seelen unmöglich sind — denn Sterblichkeit widerspricht dem Begriff der Seele als unausgedehnter, d. h. unzerstörbarer Substanz — so haben sie überhaupt keine Seele, mithin auch kein Bewuſstsein; sie sind lediglich mechanische Uhrwerke, die — kompliziert zusammengesetzt — der Hand des allweisen Meisters entstammen.[1])

Die bisherigen Ausführungen beschränkten sich darauf, Descartes' metaphysische und psychologische Anschauungen über das Bewuſstsein darzustellen ohne Rücksicht auf den historischen Zusammenhang, in den diese eingerückt werden müssen. Erst unter einem solchen Gesichtspunkte aber vermag die Bedeutung der Cartesianischen Konzeption der Seele als Träger des Bewuſstseins — und zwar nur des Bewuſstseins —

---

[1]) Am deutlichsten geht das hervor aus den Stellen Ad. Tan. VI, 56, 59; vgl. dazu auch die Bemerkung Leibniz', Werke, Ausg. Gerhard II, 117.

ihre eigentliche Würdigung zu erfahren. Descartes — so hat man mit Recht gesagt — hat die Bedeutung des Bewufstseins für die Philosophie und Psychologie überhaupt erst entdeckt.[1]) Durch ihn zuerst geschah jene reinliche Trennung zwischen den psychischen Funktionen, die — unter den Begriff des Bewufstseins fallend — der Seele, und den physiologisch-biologischen Funktionen, die — unabhängig von der Seele verlaufend — dem Körper zugehören. Das vermag völlig deutlich erst an Hand einer Gegenüberstellung der Cartesianischen mit dem vom Altertum her überlieferten und im Mittelalter wesentlich festgehaltenen Seelenbegriffe der griechischen Philosophie zu werden.

Es ist kennzeichnend für den Gesamtstandpunkt der Psychologie der Griechen, dafs der Begriff der Seele in ihr zumeist zusammenfällt mit dem Begriff der „Lebenskraft" überhaupt. Die „ψυχή", die fast ausnahmslos als ein Stoffliches gedacht ist — wie ja schon die Ethymologie des Wortes nahelegt — ist Ursache und Prinzip nicht nur der rein psychischen Funktionen (des Wahrnehmens, Denkens, Begehrens usw.), sondern auch der physiologischen Vorgänge der Bewegung, Ernährung, Fortpflanzung. Sie ist das Lebenspendende und -erhaltende schlechthin; das, was das Wesen der organischen von dem der unorganischen Körper unterscheidet.

In diesem biologischen Sinne ist z. B. deutlich die Seele bei Plato gedacht. Sie ist für ihn „die Lebenskraft im allgemeinsten Sinne des Wortes, die Ursache selbständiger Bewegung und zugleich der Träger des Bewufstseins."[2]) Die unbeseelten Körper unterscheiden sich von den beseelten dadurch, dafs die beseelten von innen, die unbeseelten aber

[1]) Paul Natorp, Einleitung in die Psychologie, Freiburg 1888, S. 7ff.; Rich. Herbertz, Bewufstsein und Unbewufstes, Köln 1908, S. 41f.; Otto Klemm, Geschichte der Psychologie, Leipzig 1911, S. 176, 178. — Auf die Entwicklung gewisser Keime zur Bildung eines Bewufstseinsbegriffes im Altertum, bes. bei Plotin, hat Herm. Siebeck aufmerksam gemacht; vgl. Zeitschrift für Philos. u. phil. Kr., Bd. 80, 1882, S. 213ff.; sowie Geschichte der Psychologie, Gotha 1880, I, 2, S. 331; dazu Paul Natorp, Philos. Monatshefte, Bd. 21, 1885, S. 384ff.

[2]) W. Windelband, Geschichte der antiken Philosophie, 3. Aufl. von Ad. Bonhoeffer, München 1912, S. 183.

von aufsen her ihre Bewegung erfahren.[1]) Die Seele ist dabei gedacht als das, was — selbst von Ewigkeit her bewegt (*ἀεὶ κίνητον*), weil ein sich selbst Bewegendes (*τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν*) — dem Körper die Bewegung verleiht (*ἀρχὴ* oder *πηγὴ κινήσεως*).[2]) Unbedenklich werden nun von Plato auch neben der Bewegung die rein psychischen Funktionen der Wahrnehmung (*αἴσθησις*) und des Denkens (*νόησις*) als Wirkungsweisen der Seele angesehen. Ebenso wird von ihm eine Dreiteilung der Seele vollzogen, die lediglich nach psychologischen Gesichtspunkten orientiert ist und auf die Seele als Ursache der Bewegung, sowie auf die Behauptung der Einfachheit der Seele keinerlei Rücksicht nimmt. Gemeint ist jene im vierten Buche des Staates ausgeführte Unterscheidung der drei „*εἴδη*" oder, wie es dafür im Timaeus [69 f.] heifst, „*μέρη ψυχῆς*" in Verstand (*λογιστικόν* oder *νοῦς*), Mut (*θυμοειδές*) und Begierde (*ἐπιθυμητικόν* oder *φιλοχρήματον*).[3]) So also ist bei Plato die Seele als Quelle der Bewegung wie als Prinzip der Begierde, des Denkens usw. die Ursache des Lebens überhaupt. Dafür finden wir genügend Belege: Im Phaedon (105 c—d) wird die Seele das dem Körper Leben bringende genannt („*ἀεὶ ἥκει ἐπ' ἐκεῖνο φέρουσα ζωήν*"); im Kratylos (399 d) heifst sie Ursache des Lebens für den Körper („*ὅταν παρῇ τῷ σώματι, αἴτιόν ἐστι τοῦ ζῆν αὐτῷ*) und, da sie allein dasjenige ist, „*ἣ φύσιν ὀχεῖ καὶ ἔχει*", wird sie statt „*ψυχή*" genauer als „*φυσέχη*" bezeichnet (Kratylos 400 a—b); und zum Überflufs noch bezeichnet Plato im Staat einmal die Seele kurz und bündig als „*τοῦτο ᾧ ζῶμεν*" (Staat 445 a).

Deutlicher noch als bei Plato ist der biologische Charakter des Seelenbegriffes bei Aristoteles und damit bei der Scholastik, sowie weiterhin auch bei der Philosophie der Renaissance. — Psychologie ist nach Aristoteles die Wissenschaft von den

---

[1]) „*πᾶν σῶμα ᾧ ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι ἄψυχον, ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὔσης φύσεως ψυχῆς*" (Phaedr. 245 e, 4 f.).

[2]) Phaedrus 245 ff.; Herm. Siebeck, a. a. O. I, 1, S. 192 f.; Heinrich von Stein, Geschichte des Platonismus I, Göttingen 1862, S. 238 ff.

[3]) In dichterischer Einkleidung findet sich die gleiche Dreiteilung der Seele auch im Phaedrus unter dem Bilde des Seelenwagens mit dem einen Lenker und den beiden Rossen (Phaedr. 246 ff.); vgl. auch Andreas Leissner, Die platonische Lehre von den Seelenteilen, München 1909.

belebten oder beseelten Körpern im Gegensatz zu der Physik als der Wissenschaft von den unbelebten oder unbeseelten Körpern. Das Beseelte unterscheidet sich vom Unbeseelten durch das Leben;[1]) mithin ist die Psychologie, als Wissenschaft von der Seele, gleichbedeutend mit der Wissenschaft vom Leben überhaupt und die Physik die Wissenschaft vom Leblosen. Seele ist für Aristoteles das das Leben erzeugende;[2]) die biologischen Funktionen der Ernährung, Bewegung, Fortpflanzung usw. werden unterschiedslos der Seele ebenso als Wirkungen zugeschrieben wie die rein psychischen Funktionen des Wahrnehmens, Denkens, Begehrens, ohne daſs auch nur gefragt wird, wie so verschiedene Funktionsweisen einer und derselben Ursache zukommen können. „Zur Seele“, sagt Aristoteles, „gehört Erkennen, Wahrnehmen, Meinen, ferner Begehren, Wollen und überhaupt alles Streben, aber auch die Ortsbewegung, weiterhin das Wachstum, die Reife und die Abnahme werden den lebenden Wesen durch die Seele zu teil.“[3]) Die Seele nämlich ist Form oder Entelechie des Leibes und als solche dasjenige Prinzip, das allem, was im Körper als „δυνάμει ὄν“ enthalten ist, Wirklichkeit verleiht.[4]) So bewirkt sie in den Pflanzen, Tieren und Menschen als „θρέπτικον“ Ernährung und Fortpflanzung,[5]) in den Tieren und Menschen allein als „αἴσθητικον“ Wahrnehmung und Gedächtnis (sowie als „ὄρεκτικον“ Streben und Begierde, als „κίνητικον κατὰ τόπον“ die Ortsbewegung)[6]) und in den Menschen im besonderen als „λόγιστικον“ oder „νόητικον“ das vernünftige Denken.[7])

Ausdrücklich nun hat Descartes seinen Seelenbegriff dem aristotelisch-scholastischen polemisch gegenübergestellt. Die

---

[1]) „λέγομεν διωρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν“ (de an. 413 a, 20 ff.); dazu de an. 412 a, 13 f.

[2]) „ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν . . .“ (de an. 414 a, 12 f.); ferner de an. 413 b, 11 f., ebenso „ἡ γὰρ ψυχὴ μέρος τι τοῦ ἀνθρώπου, ἐν ᾗ πρώτῃ τὸ ζῆν. ἔτι οὗ μή ἐστιν ἄλλο αἴτιον“ (Metaphysik Δ. 1022 a, 32 f.).

[3]) Vgl. de an. 411 a, 26 ff.; dazu 414 a, 29 ff.

[4]) de an. 412 a, 20, 27; 412 b, 5 f.; 415 b, 7 ff.

[5]) de an. 411 b, 27 ff.; 413 a, 26 f., 31 f.; 413 b, 7 f.; 415 a, 23 f.; 434 a, 22 f.

[6]) de an. 413 b, 2 ff.; 414 b, 1 ff.; 415 a, 6 f.

[7]) de an. 414 b, 16 f.; 415 a, 8 f.; 433 a, 11 f.

Seele ist nicht dreiteilig, sondern einfach: „anima sensitiva“ und „rationalis“ sind nichts voneinander Verschiedenes, sondern, wie schon oben zu betonen war, die eine einzige „res cogitans“.[1]) Die vegetative Seele aber ist überhaupt keine Seele, sondern, weil Ernährung, Fortpflanzung lediglich dem Körper angehören, etwas Körperliches.[2]) Von allen Attributen, die man früher der Seele zuschrieb, kommt ihr nichts zu aufser dem Bewufstsein, in dem ihre Natur und Wesenheit besteht.[3]) Aller Irrtum im bisherigen Begriff der Seele entspringt der Tatsache, dafs man die eigentlichen Funktionen des Körpers von denen der Seele nicht richtig unterschieden hat.[4]) Descartes ist sich wohl bewufst, diese Trennung als erster vollzogen zu haben, und betont seine Priorität ausdrücklich: „Primus enim sum qui cogitationem tanquam praecipuum attributum substantiae incorporeae et extensionem tanquam praecipuum corporeae consideravi.“[5]) Und Leibniz sagt dazu gelegentlich bestätigend: „Princeps Cartesius admonuit nos quid simus, mentem scilicet seu Ens cogitans seu conscium sui.“[6]) Diese Äufserungen treffen durchaus das Richtige. Es mufs als Verdienst Descartes' angesehen werden, dafs er als erster eine bewufste Scheidung zwischen physiologischen und psychologischen Vorgängen angebahnt hat, indem er alle Funktionen der Lebenserhaltung, die ohne Beihilfe des Bewufstseins verlaufen, dem Körper, und alle Funktionen, die dem Bewufstsein angehören, der Seele zugeschrieben wissen will. Damit hat er auch zu einer bewufsten Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften den ersten

---

[1]) Ad. Tan. XI, 364. — Dafs der biologische Seelenbegriff der Aristotelischen Lehre sich bis zu Descartes' Zeit hin erhielt, dafür einige Belege: Thomas von Aquino definiert: „Anima dicitur primum principium vitae in his quae apud nos vivunt“ (Summa theol. I, 9, 75 a, 1); Joh. Micraelius: „Anima est forma vivens et vitae principium“ (Lexic. philos., Jenae 1753, S. 112); Gassendi: „Internum illud principium, quo homo vivit, sentit, loco movetur, intelligit“ (Ad. Tan. VII, 263); Hobbes: „aliquid internum corpori humano, quod ei motum impertit animalem, quo sentit et movetur“ (Ad. Tan. VII, 183).

[2]) Ad. Tan. III, 369 f., 371 f.

[3]) Ad. Tan. X, 521.

[4]) Ad. Tan. XI, 365.

[5]) Ad. Tan. VIII², 348; ebenso VIII², 347.

[6]) Zitiert nach W. Kabitz, Die Philosophie des jungen Leibniz, Heidelberg 1909, S. 89.

erforderlichen Schritt getan, ebenso wie er als erster der Psychologie im Unterschied zur Biologie oder Physiologie ihr bis dahin noch unbekanntes Arbeitsfeld aufgezeigt hat, nämlich das Bewufstsein und zwar unter dem Gesichtspunkte, dafs seine Inhalte nicht als auf äufsere, sie verursachende Körper bezogen, sondern rein an sich selbst als unmittelbare Tatsachen des Erlebens Objekt der Betrachtung werden.[1] Aus diesen Gründen kann man recht wohl sagen, dafs Descartes die Bedeutung des Bewufstseins für die Philosophie und Psychologie überhaupt erst „entdeckt" habe.

2.

Descartes' Bedeutung innerhalb seiner Zeit wird leicht erkennbar daraus, dafs er zum Begründer einer ausgedehnten, einflufsreichen Schule wurde, die von dem Boden der vorliegenden Cartesianischen Lehre aus weiter zu arbeiten suchte. Seine Werke wurden zu Quellenbüchern für alle, die die Natur zu studieren wünschten; und sein Name bekam den Glanz der Autorität. Interessant und berechtigt ist das Urteil, das Leibniz damals über die Cartesianer fällte, indem er sagte: ich fürchte beinahe, dafs es ihnen allmählich so geht wie den Peripatetikern, über die sie spotten, dafs sie nämlich wie diese sich daran gewöhnen, lieber die Bücher des Meisters zu befragen als die Vernunft und die Natur.[2]

Die Grundgedanken der Cartesianischen Metaphysik bleiben in seiner Schule fast durchgehends unverändert. Drei Gedankenkreise nur sind es im wesentlichen, um die das von Descartes geschaffene System eine Bereicherung erfährt: diese bestehen fürs erste in der durch Clauberg, Arnauld und Geulincx vollzogenen Begründung einer Logik auf Grund der Cartesianischen Prinzipien; zweitens in dem Ausbau einer Ethik durch Geulincx, Malebranche und Spinoza; und drittens in den bei Clauberg, Louis de la Forge, Cordemoy, Geulincx und Malebranche vorherrschenden Versuchen, das von Descartes unerklärt gelassene Verhältnis der beiden disparaten Substanzen, Leib und Seele,

---

[1]) Vgl. die verwandte Definition der Psychologie bei Paul Natorp, Allgemeine Psychologie, 2. Aufl., Marburg 1910, § 1.

[2]) Vgl. Ausgabe Gerh. IV, 443 f.

auf rationelle Weise zu erklären. Diese letzten Versuche führen bekanntlich zu dem sogen. System des „Okkasionalismus", der ein gegenseitiges Aufeinandereinwirken der geistigen und körperlichen Substanz überhaupt leugnet und Gott allein zur wirkenden und somit auch zwischen Leib und Seele vermittelnden Ursache macht. In bezug auf diese Ideengänge hat man mit Recht das Urteil ausgesprochen, daſs sie im Grunde mehr die „Schwächen der Cartesianischen Metaphysik enthüllen, als sie von Grund auf zu beheben." [1])

Es ist hier nicht der Ort, dieser an sich hochinteressanten Entwicklung im einzelnen nachzugehen. Was das Bewuſstseinsproblem anbetrifft in jenem ganzen Umfange, in dem es bei Descartes vorliegt, so kann man sagen, daſs es eine wesentliche Umbildung oder Förderung in der Cartesianischen Schule vor Malebranche und Spinoza überhaupt kaum gefunden habe, selbst nicht bei Geulincx, der bereits in mancher anderen Hinsicht energisch über Descartes hinausstrebt. Wie der Dualismus der beiden endlichen Substanzen und der Begriff des Körpers als ausgedehnter Substanz, so bleiben auch die speziellen Bestimmungen über die Seele als Substanz mit dem alleinigen Attribut des Bewuſstseins bestehen; und der Begriff „cogitatio" (bezw. „pensée") behält denselben Sinn wie bei Descartes, einerseits als wesensbestimmende Eigenschaft der Seele, andererseits als Inbegriff aller „modi cogitationis" (oder „espèces de pensée"). Dafür mögen im folgenden einige Zitate als Belege angeführt werden:

In der „Logique ou l'art de penser" von Port Royal, als deren Verfasser Antoine Arnauld und Pierre Nicole genannt werden,[2]) jenem Werke, das „von aller Welt als das Cartesianische Lehrbuch angesehen wurde," [3]) heiſst es, der Geist sei „la substance qui pense" und „en nous le principe de la pensée," [4]) wobei „penser" als umfassende Bezeichnung für „douter, souvenir, vouloir, raisonner, désirer, sentir, imaginer

[1]) Robert Reininger, Philosophie des Erkennens, Leipzig 1911, S. 67.

[2]) Vgl. Herm. Schultz, Antoine Arnauld als Philosoph, Bern 1896; Curt Liebmann, Die Logik von Port Royal, Leipzig 1902.

[3]) Joh. Ed. Erdmann, Grundriſs der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl., Berlin 1896, Bd. II S. 34; Curt Liebmann, a. a. O., S. 45.

[4]) La logique ou l'art de penser, 3. édit., Paris 1868, S. 56, 113.

etc." gebraucht wird.[1]) — Ebenso definiert Louis de la Forge, einer der treuesten Anhänger Descartes', in seinem „Traité de l'esprit de l'homme et de ses facultez et fonctions" (Paris 1666) den Geist als eine Substanz oder ein Ding (une chose), „qui pense, c'est à dire qui doute, qui désire, qui connait, qui affirme, qui nie, qui craint usw."[2]) und bezeichnet „la nature de la pensée" als „l'essence de l'esprit", indem er diese definiert als bestehend „dans cette conscience, ce temoignage et ce sentiment intérieur par lequel l'esprit est adverty de tout ce qu'il fait ou qu'il souffle, et généralement de tout ce qui se passe immédiatement en luy."[3]) Dazu mag noch bemerkt werden, dafs er mit lebhafter Zustimmung zu der entsprechenden Lehre Descartes' behauptet, „que tout ce qui pense, pense toujours tandis qu'il existe," weil es ein Widerspruch sei, zu sagen, „que l'esprit ne pense pas toujours pendant qu'il existe."[4]) — Ähnliche Wendungen dieser Art, die nichts als Cartesianische Bestimmungen mit anderen Worten wiederholen, finden sich auch — verbunden mit einer voll entwickelten Theorie des Okkasionalismus und darin weit über Descartes hinausschreitend — in den „Six discours sur la distinction du corps et de l'âme" des Monsieur de Cordemoy,[5]) bei dem die okkasionalistische Deutung des Verhältnisses von Leib und Seele an Klarheit und Bestimmtheit der verwandten Auffassung dieser Dinge bei Geulincx und Malebranche keineswegs nachsteht.

Auch nach Deutschland hat bekanntlich der Cartesianismus schon sehr früh seinen Siegeszug angetreten. Hier fand er in Johannes Clauberg einen begeisterten Interpreten, dessen ganze Arbeit sich auf die Systematisierung und Ausbreitung der Cartesianischen Lehre beschränkte.[6]) Dabei liebte er es,

---

[1]) Daselbst S. 56, 88 u. ö.

[2]) Traité de l'esprit de l'homme, Paris 1666, S. 6, 10, 55; vgl. Ernst Wolff, de la Forges Psychologie, Jena 1893; H. Seyfarth, Louis de la Forge, Jena 1887.

[3]) Traité etc., S. 54.

[4]) Traité etc., S. 53, 55.

[5]) Les Oeuvres de monsieur de Cordemoy, contenant six discours sur la distinction du corps et de l'âme, Paris 1704; vgl. z. B. S. 82—85, 111 u. ö.

[6]) Vgl. Herm. Müller, Joh. Clauberg, Jena 1891. — Zitiert ist im folgenden nach Joh. Claubergii opera omnia philosophica, Amstelodami 1691.

das, was Descartes in aller Knappheit und Kürze gesagt hatte, mit breiter Ausführlichkeit zu wiederholen. — „Mens optime definitur“ heifst es bei ihm „res seu substantia cogitans, germ. ein denckend Ding, gall. une chose qui pense;“[1]) und: „Mentis nostrae natura est, quod sit res cogitans.“[2]) Eine „res cogitans“ ist ihm dabei eine solche, „quae omnium actuum suorum sibi intime conscia est. Nam cogitare est eorum, quae in te sunt, conscientiam sive perceptionem habere.“[3]) Das Wesen der Seele besteht durchaus so sehr im Bewufstsein, dafs eine Seele ohne Bewufstsein nicht denkbar ist.[4])

Bei Ehrenfried Walter von Tschirnhaus, der schon nicht mehr der Cartesianischen Schule im engeren Sinne angehört, spielen in der „Medicina mentis“ die Cartesianischen Bestimmungen über das Bewufstsein ebenfalls eine Rolle.[5]) Das Ziel der „Medicina mentis“ ist gerade wie das Ziel der Philosophie Spinozas ein ethisches. Ihre Aufgabe besteht darin, dem Menschen die Anweisung zu geben zum richtigen Handeln; und der letzte Zweck des richtigen Handelns ist nach Tschirnhaus' eudämonistischer Auffassung kein anderer als das menschliche Glück; insofern will sein Buch nichts anderes als den Weg weisen „ad vitam beatissime traducendam.“[6]) Das richtige Handeln, das uns diesen Weg zu einer glücklichen Lebensführung verbürgt, setzt nun im Wesentlichen eines voraus, nämlich ein richtiges Erkennen. So enthält die „Medicina mentis“ zugleich, wie der Titel besagt, die „praecepta generalia artis inveniendi“ entsprechend der Ansicht Tschirnhausens: „Nihil praestantius ad vitam beatissime traducendam acquisitione veritatis.“[7]) Das Streben nach Wahrheit lehrt uns, das Gute von dem Schlechten zu unterscheiden, lehrt uns, warum es gut ist, das Gute zu wollen und das Schlechte zu meiden, und dafs das Gut-handeln gleichbedeutend ist mit dem Glücklich-sein.

---

[1]) Opera S. 600, 188. [2]) Opera S. 599.

[3]) Opera S. 637, 188 f., 600 u. ö. [4]) Opera S. 679, 643.

[5]) Benutzt ist die „Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia“ in der 2. Aufl. vom Jahre 1695. — Tschirnhaus findet aus Gründen der Zweckmäfsigkeit der Darstellung hier vor Geulincx Erwähnung.

[6]) Med. ment. S. 1, 22. — Vgl. Joh. Verweyen, Ehrenfried Walter von Tschirnhaus als Philosoph, Bonn 1905, S. 15 f.

[7]) Med. ment. S. 22.

So also hängt vom Streben nach Wahrheit, d. h. dem richtigen Erkennen alles Handeln, mithin Glück und Unglück des Menschen ab: „veritas sola ... beare potest."[1]) Die Erkenntnis der Wahrheit ist der einzige Weg zur Erkenntnis des richtigen und falschen Handelns und der einzige Weg zur Tugend, also zu dem erstrebten Glücke: er ist der Weg des Heils, weil er der Weg ist zur „summa perfectio". — Welches ist nun, so fragt Tschirnhaus weiter, die beste Methode zur wahren Erkenntnis? — Seine Gedanken kreisen in diesem Zusammenhange ebenso wie die Descartes' in der ersten Epoche seiner Entwicklung um die Frage „de methodo veritates incognitas detegendi."[2]) Als diese Methode gibt schliefslich Tschirnhaus die Erfahrung an. Die Erfahrung allein gewährt der gesuchten Erkenntnis das hinreichend feste Fundament.[3]) Damit ist nun aber nicht diese oder jene, d. h. jede beliebige Erfahrung gemeint, sondern nur derjenige Inhalt unserer Erfahrung, der zugleich das Zeichen absoluter Gewifsheit mit sich führt. Die Erfahrungstatsachen, die aller Wissenschaft zugrunde liegen, dürfen nicht der Möglichkeit eines Zweifels unterworfen sein, dürfen nicht besondere Mühseligkeiten der Gewinnung erfordern, sondern müssen sich in jedem Augenblicke ohne Aufwand und Mühe vollziehen lassen und den Charakter höchster Gewifsheit an sich tragen.[4]) Indem wir hier darauf verzichten, die weiteren von Tschirnhaus entworfenen methodologischen Vorschriften zur Darstellung zu bringen, betrachten wir nur noch die erste jener Erfahrungstatsachen, auf denen das Gebäude der „sapientia universalis" für Tschirnhaus wie auf Säulen errichtet werden soll. Diese erste Erfahrungstatsache ist gegeben in der Cartesianischen Formel „cogito ergo sum", also in der absoluten Gewifsheit der Existenz des Ich. „Hoc meum scire" schreibt Tschirnhaus, „hoc notum mihi esse, hoc conscium, quod in me experior, quod etiam nullo modo negare possum (si enim negarem, scirem sane seu notum mihi esset me negare) pro primo principio vel pro prima experientia, mihi notissima,

[1]) Med. ment. S. 19; ebenso S. 30.

[2]) Med. ment. S. 289 f.

[3]) „Existimo nullam esse praestantiorem viam investigandi in principio veritatem, quam per experientias" (Med. ment. S. 290).

[4]) Med. ment. S. 290 f.

assumo."[1]) Dieser Gewifsheit der Existenz des Bewufstseins, die durch die Erfahrung unmittelbar gewährleistet wird, gleichbedeutend ist die ebenso unmittelbar gewisse durch denselben Akt der Erfahrung erkannte Tatsache, dafs „ich" es bin, der dieses Bewufstsein hat: das Wissen um mein Bewufstsein ist identisch mit dem Wissen, dafs ich Bewufstsein habe. Dadurch ist aber wiederum nur gewifs, „dafs" ich bin, nicht aber, „was" ich bin. Das „Was" kann nicht durch eine gleiche „experientia evidentissima" erkannt werden, sondern nur durch ein logisches Schlufsverfahren, das von dieser ersten absolut sicheren Erfahrungstatsache ausgeht. Es braucht nun kaum noch betont zu werden, dafs auch für Tschirnhaus dieses „Ich", welches Bewufstsein hat (hoc ego cogitans) nichts anderes ist als der immaterielle Geist (mens), dem das Bewufstsein als wesensbestimmende Eigenschaft zugehört; denn wer könnte es wohl dem Körper zuerteilen, schreibt Tschirnhaus, Wissen, Kenntnis, Bewufstsein zu haben?[2]) Mit dem Geiste ist nun das Bewufstsein (cogitatio) so verwachsen, dafs es auf keine Weise von ihm getrennt werden kann (separari potest). Wenn es nämlich möglich wäre, das Bewufstsein von der Seele zu trennen, so täten es wohl — führt Tschirnhaus aus — die am allerersten, die grofse Schmerzen zu erleiden haben, oder die durch die Erinnerung an irgend etwas Unangenehmes, das sie erlebt haben, gequält werden. Das Bewufstsein also ist uns nach Tschirnhaus „immer unabtrennbar innerlich gegenwärtig."[3])

Eine etwas breitere Erörterung als die bisher behandelten Cartesianer verdient in diesem Zusammenhange Arnold Geulincx, der sogen. Hauptvertreter des Okkasionalismus. Auch Geulincx bleibt der Cartesianischen Lehre insoweit treu, als er den Durchgang durch die „universalis dubitatio", der ihm gleichbedeutend ist mit der Selbstbefreiung von allen überkommenen Vorurteilen, als notwendig zu durchschreitendes Eingangstor in die Philosophie betrachtet wissen will.[4]) Dann stellt er als erstes Prinzip der Metaphysik die Selbstgewifsheit des

---

[1]) Med. ment. S. 291 (mehrfach).
[2]) Med. ment. S. 291. — Dazu Verweyen, a. a. O., S. 42 f., 77.
[3]) „... nobis semper intime adest" (Med. ment. S. 292).
[4]) Land II, 140, 473.

Bewufstsein-habenden „Ich" auf[1]) und leitet aus diesem als zweites Prinzip den Satz ab: dafs das Bewufstsein-habende „Ich" eine einfache, unteilbare, also unausgedehnte Substanz sei.[2]) Ungeachtet der Einheitlichkeit dieser dem Bewufstsein zugrunde liegenden Substanz ist das Bewufstsein selbst aus unendlich vielen Arten (infinitis modis cogitationis) zusammengesetzt.[3]) Alle diese einzelnen Arten fallen unter den Oberbegriff „modus cogitationis" (wofür Geulincx auch oft einfach „cogitatio" sagt) und sind als solche weiter in zwei verschiedene Gattungen einteilbar, als die Geulincx das „cognoscere et velle" bezeichnet.[4]) Daraus ergibt sich für Geulincx das der üblichen Klassifikation der Zeit analoge, auch mit Descartes in der Hauptsache übereinstimmende Schema:[5])

Modi cogitationis sive cogitationes

modi cognoscendi	modi volendi
↓	↓
videre, audire, tactu percipere, olfacere, gustare, varii modi cognoscendi in infinitum	affirmare, negare, amare, odisse, timere, varii modi volendi in infinitum

Alle Inhalte des Bewufstseins, so werden bei Geulincx die Cartesianischen Anschauungen wieder aufgenommen, haben absolute, unbezweifelbare Realität. Ob die Dinge, die ich wahrnehme, in Wirklichkeit aufserhalb meiner selbst so existieren, wie ich sie wahrnehme, ist fürs erste zweifelhaft; aber dafs ich sie so und nicht anders wahrnehme, dafs sie in meinem Bewufstsein so wirklich sind, wie ich sie wahrnehme, das ist mir unmittelbar innerlichst (intime) verbürgt.[6]) Und diese Tatsache gilt ebensowohl für diejenigen Inhalte des Bewufstseins, von denen ich weifs, dafs ich sie selbst in mir erzeuge, die also von mir abhängen, wie für die, über deren Ursprung ich zunächst nichts mehr zu sagen weifs, als dafs

[1]) „. . . prima scientia, qua me cogitare et esse intelligo" (Land II, 147 f.); ferner II, 267.

[2]) Land II, 149, 153.

[3]) Land II, 148.

[4]) „Nihil nostrum esse videmus praeter cognoscere et velle" (Land III, 203); ebenso III, 204.

[5]) Vgl. dazu vor allem Land II, 149.

[6]) Land II, 148.

sie, wie die Selbstbetrachtung (inspectio sui) lehrt, nicht von mir selbst abhängen.[1])

Diese Einteilung der Bewufstseinsinhalte nach dem Gesichtspunkte ihres Ursprunges ist für Geulincx klassisch und wird ihm zur Grundlage speziell seiner metaphysischen Deutung des Leib-Seeleproblemes. Wenn die Seele, so schliefst er, von allem, was in ihr vorgeht, Bewufstsein hat, so hat sie auch Bewufstsein von ihren eigenen Tätigkeiten; und umgekehrt ist sie auch nur insoweit tätig oder wirkend, als sie davon ein Bewufstsein hat. Nun ist ihr in bezug auf einen Teil ihrer „modi cogitandi" ein deutliches Wissen davon gegeben, dafs und wie sie diese selbst in sich hervorbringt. In bezug auf einen anderen Teil aber weifs sie nicht, wie diese in ihr entstehen.[2]) Und somit ist sie — da sie ja nicht weifs, wie diese Bewufstseinsinhalte in ihr zustande kommen — nicht selbst deren Ursache, sondern ein anderes Wesen, welches weifs, wie es diese in der menschlichen Seele hervorbringt.[3]) Das erwächst für Geulincx zur grundlegenden Maxime, dafs nur derjenige etwas bewirken könne, der weifs, wie er es tut.[4]) Darum ist es auch für ihn von vornherein mit Aufstellung dieses Satzes erwiesen, dafs niemals der Körper als Ursache irgendwelcher „modi cogitandi" in Frage kommen könne. Denn er — als „quid extensum" — ist stets ohne Bewufstsein[5]) und kann mithin überhaupt nicht wirken, nicht nur nicht auf die so wesensverschiedene Seele, sondern ebensowenig auch auf irgend einen der anderen Körper aufser ihm.[6]) Wer wirkt, mufs wissen, wie er wirkt, und wer es nicht weifs, ist nicht wirkend. Auch die Seele kann demnach im Körper keine Bewegung erzeugen, da sie ja doch auf keine Weise zu erklären vermag, wie im Körper auf ihren Willen hin Bewegung entsteht.[7]) So gehen denn die Gedanken Geulincx' darauf hinaus,

---

[1]) Die Selbstbetrachtung (inspectio sui) ist für Geulincx methodologisches Prinzip sowohl in psychologischer, metaphysischer wie ethischer Hinsicht; vgl. Land III, 31, 36, 203.

[2]) Land II, 149 ff. Vgl. dazu Fr. Bouillier, a. a. O. S. 303 f., 306.

[3]) Land II, 150.

[4]) Land II, 150, 188; III, 32, 205, 207.

[5]) Land II, 158 f. [6]) Land II, 150, 153, 176; III, 220.

[7]) Land II, 191; III, 32, 211 f., 227.

dafs alle Wirkungen zuletzt in Gott hineinverlegt werden:[1]) der menschlichen Seele werden nur jene Inhalte als selbstbewirkt zugesprochen, von denen sie weifs, dafs und wie sie diese in sich hervorbringt.[2]) Alle anderen Vorgänge im Universum, die Empfindungen in den Seelen, die Bewegungen in den Körpern sind Erzeugnisse Gottes. Und auch jene wunderbare Kongruenz zwischen den „modis cogitationis" und „modis extensionis" im menschlichen Organismus ist lediglich durch das unendliche Wesen Gottes bewirkt. Der anfangs von Geulincx gegebenen Auffassung, wonach das Verhältnis von Leib und Seele durch ein immer erneutes Eingreifen Gottes in den Weltverlauf geordnet wird,[3]) folgt alsbald jene reifere Anschauung, in der er selbst der okkasionalistischen Theorie den Rücken kehrt und eine ursprünglich von Gott geschaffene Ordnung zwischen den Phänomenen des Bewufstseins und den Körperbewegungen annimmt,[4]) damit bereits — um es mit dem Geulincx noch fremden und erst von Leibniz geschaffenen Terminus zu sagen — den Standpunkt der Lehre von der „praestabilierten Harmonie" nahezu deutlich zum Ausdruck bringend! Und es ist keineswegs unwahrscheinlich in Anbetracht der grofsen Belesenheit Leibnizens — er selbst nennt sich gelegentlich „un homme qui veut tout lire"[5]) — dafs hier bei Geulincx die Quelle liegt, aus der Leibniz schöpfte, als er daranging, für die von ihm gelehrte Kongruenz oder Konkomitanz der Perzeptionen aller Monaden einen rationellen Erklärungsgrund aufzuweisen; wie ja auch das von Leibniz besonders bevorzugte Uhrengleichnis bereits von Geulincx oft und gern zur Verdeutlichung des Verhältnisses von Leib und Seele herangezogen wird.[6])

3.

Neben Geulincx wird als einer der konsequentesten Vertreter der okkasionalistischen Theorie in der Cartesianischen Schule zumeist Malebranche genannt. Das hat zweifellos seine

---

[1]) Land III, 36, 211 f., 215, 220.
[2]) Land III, 33, 35, 36, 211, 213.
[3]) Land II, 155, 191.
[4]) Land III, 36, 211, 212, 227.
[5]) Werke, Ausg. Gerhardt, Bd. I, S. 371.
[6]) Land II, 296, 307; III, 212, 220, 229.

Berechtigung. Dennoch sind die Gedanken bei Malebranche so völlig anders geartet, Ziel und Methode seiner Philosophie dem System Geulincx' so unverwandt, daſs man von einer zu nahen Aneinanderrückung dieser beiden zeitgenössischen Denker warnen muſs. Malebranches Lehre ist weitaus komplizierter und schwieriger als die von Geulincx, dafür aber auch durchdachter und groſsartiger. Seine Schriften erinnern im ganzen genommen an die Platos: einerseits durch den Glanz und den künstlerischen Charakter der Darstellung; andererseits aber auch dadurch, daſs jedes Werk (wie bei Plato) einen veränderten Aspekt darbietet, d. h. die Lehre Malebranches von einem anderen Gesichtspunkt her aufrollt und sie in einem veränderten Lichte erscheinen läſst. Es ist mit Recht geurteilt worden, daſs Malebranche — ebenso wie Schopenhauer — von seiner Philosophie hätte sagen können, daſs sie hundert Tore habe wie Theben.[1])

Diese Vielgestaltigkeit der Lehre Malebranches ist zu einem nicht geringen Teile begreiflich aus der Art der Einflüsse, die in ihr wirksam geworden sind. Wie Malebranche als Persönlichkeit gewissermaſsen eine Synthese aufzeigt von Descartes' mathematisch geschultem Scharfsinn, Augustins religiöser Innigkeit und Platos dichterischer Begeisterung, so sind in seinem System die Grundkonzeptionen der Cartesianischen Metaphysik — gewisse Einflüsse Pascals unerörtert gelassen — zur Einheit verschlungen mit der neuplatonisch-augustinischen Umgestaltung der Platonischen Ideenlehre. Damit gibt er dem herrschenden Cartesianismus jener Zeit ein völlig verändertes Gepräge und schreitet — neben Spinoza — als erster über die Lehre Descartes' weit hinaus. Darum hat man ihn, ohne Überschätzung seiner Bedeutung, mit Recht den „zweiten Begründer der französischen Philosophie“ genannt.[2])

Mit der Aufnahme neuplatonisch-augustinischer Gedanken in die Philosophie jener Zeit ist zugleich diejenige Wendung vollzogen, durch die in den Cartesianischen Lehrbestand Elemente mystischen Charakters hineingetragen werden. Im System Malebranches gewinnen diese ein umso fremderes Aussehen,

---

[1]) Mario Novaro, Die Philosophie des Nikolaus Malebranche, Berlin 1893, S. 4.

[2]) Fr. Bouillier, a. a. O., tome II, S. 1, 15.

als auch ihm wie Descartes im übrigen ein durchaus mathematisch-rationales Wissenschaftsideal vorschwebt.[1]) Diese Tatsache darf indessen keineswegs dazu verleiten, etwa jene Bestandteile im System Malebranches, die lediglich einer mystischen Veranlagung entsprungen und nur wiederum einem ähnlich mystischen Erfassen zugänglich sind, völlig leugnen zu wollen.[2]) Malebranche selbst will seine Lehre als eine Art besonderer göttlicher Offenbarung aufgefaſst wissen, die ihm zu teil geworden sei, und behauptet auf dieser Grundlage, daſs darum auch nur der seine Lehren verstehen könne, dem es Gott gefalle, eine gleiche Offenbarung zu teil werden zu lassen.[3])

Auch bei Malebranche ist wie bei Descartes und den Neuplatonikern der Geist gegenüber der Körperwelt der höher bewertete Teil des Seienden. Er erkennt die Cartesianische Ableitung vom „cogito ergo sum“ bis zur Aufstellung der Lehre von der „res cogitans“ unbedenklich an. Dann aber beschreitet der Gedankengang seiner Lehre sofort andere Wege, insofern als der endliche Geist von ihm in ein doppeltes und zwar sehr ungleiches Abhängigkeitsverhältnis gerückt wird: einerseits nach oben hin zu seinem Schöpfer — in dieser Beziehung besteht all sein Glück und seine Gröſse —; andererseits nach unten hin zu einem mit ihm eng verbundenen Körper — diese Verbindung bedeutet die Ursache all seines Elends und seiner Schwäche.[4]) Wie bei Plato die *αἰσθητά* — als ein Mittleres zwischen dem *ὄν* und *μὴ ὄν* — dem ersteren ihre Vollkommenheit, dem letzteren ihre Unvollkommenheit zu danken haben, so empfängt bei Malebranche die Seele — als in der Mitte

---

[1]) „Malebranche introduit le mysticisme dans la methode cartésienne: cela ne l'empêche pas de montrer pour la méthode géométrique la même prédilection que Descartes“ (Ollé-Laprune, la philosophie de Malebranche, Bd. I, S. 87).

[2]) So geschehen in dem Versuch von James Lewin (Die Lehre von den Ideen bei Malebranche, Halle 1912), M. rein als Rationalisten aufzufassen, bei dem nichts sei, „was auch nur auf eine dem Mystiker verwandte Gemütsart hindeute“ (S. 5). Die Abgrenzung des Begriffes „Mystik“ gegenüber verwandten Begriffen bleibt bei Lewin unbefriedigend.

[3]) Préface zur Rech. de la vér., Simon II, S. X.

[4]) Vgl. Préface zur Rech. de la vér.; ferner Sim. II, 373; Gen. Lourd. I, 316, 335 u. ö.

stehend zwischen Gott und der Körperwelt[1]) — all ihr Licht von dem unendlichen Lichte Gottes, all ihr Leid von jenem Bande, durch das sie mit dem ihr von Gott zuerteilten Körper verbunden ist.[2])

Diesem Doppelverhältnis entspricht in der Lehre Malebranches eine zweifache Erkenntnisfähigkeit, mit der unsere Seele ausgestattet ist: der Verbindung mit dem Körper analog ist die Erkenntnis mittels der Empfindungen, die in uns bei Gelegenheit gewisser Körperbewegungen von Gott erzeugt werden, eine Erkenntnis, die also durch das Medium des Körpers zustande kommt;[3]) — der Verbindung mit Gott entspricht jene Erkenntnis, die — völlig sinnenfrei — durch die unmittelbare Partizipation am göttlichen Denken, genauer an den im göttlichen Geiste enthaltenen Ideen erfolgt, d. h. lediglich von Gott allein abhängt.[4]) In der Auffassung vom Wesen der ersten dieser beider Erkenntnisarten zeigt Malebranche seine okkasionalistische Anschauung des Verhältnisses von Leib und Seele, indem er die — allemal gewissen Bewegungen der „esprits animaux" im Gehirn entsprechenden — Empfindungen durch Gott erregt werden läfst; in der Auffassung der zweiten vertritt er jene bekannte Lehre von der „vision des idées en Dieu", die das bedeutendste und eigentümlichste Bestandstück seiner Philosophie bildet.[5])

---

[1]) Préface zur Rech. de la vér.

[2]) Gen. Lourd. I, 306, sowie Préface zur Rech. de la vér.

[3]) Die Erkenntnis durch den Körper ist die Erkenntnis „par les sens et l'imagination"; die Sinne vergegenwärtigen uns „les objets sensibles présents", die Imagination „les êtres matériels absents"; durch beide erhalten wir „sentiments" oder „idées sensibles". — Vgl. Sim. II, 4, 19 f.; Gen. Lourd. I, 299, 317, 329 u. ö.

[4]) „Voici donc tout le mystère: l'homme participe à la souveraine raison et lui est uni" (Gen. Lourd. I, 298); ferner Sim. I, 253 f., 324, 325, 14, 53; Sim. II, 253 ff.; Gen. Lourd. I, 326, 329, 333 u. ö.

[5]) Über die okkasionalistischen Bestandteile in der Lehre von Malebranche vgl. Sim. I, 53—55; II, 245, 248, 375, 503 ff.; Gen. Lourd. I, 292 f., 303 ff., 324, 330, 395; Mairan S. 30, 80 f. Die Hauptdarstellung der Lehre von der „vision en Dieu" ist im III. Buche der „Rech. de la ver." (Sim. II, 216 ff.); wichtige Ergänzungen in den „Eclaircissements sur la Recherche de la verité" (Gen. Lourd. I, 324 ff.), sowie in der „Reponse à M. Regis" (Gen. Lourd. I, 273 ff., 279 f.).

In der Bewertung dieser beiden Erkenntnisarten entscheidet Malebranche bekanntlich so, dafs er die erste, die Erkenntnis durch die Sinne, als Methode der Wahrheitsforschung völlig verwirft: die Sinne sind trügerisch; wer ihnen traut und den durch sie veranlafsten Eindrücken vermittelst der Freiheit seines Willens zustimmt, verfällt in Irrtum; lediglich für die Erhaltung des Körpers kommt ihnen ein Wert zu (denn sie zeigen uns die anderen Körper in ihrem nützlichen oder schädlichen Verhältnis zu unserem eigenen, nicht aber wie sie abgesehen von unserem Körper an sich selbst sind); für die Erforschung der Wahrheit dagegen gar nicht; ihre Bedeutung für unser Leben ist daher lediglich eine praktische, keine theoretisch-wissenschaftliche.[1]) Der einzige Weg zur Wahrheit ist damit für Malebranche der zweite, der gegeben ist in jener Verbindung der Seele mit Gott. Auf diesem Wege ist „der Geist frei von den Leiden, die er vom Körper erfährt; er ist darum „reiner Geist“ (esprit ou entendement pur oder esprit sans aucun rapport au corps).[2]) Je enger die Seele mit Gott vereint ist, umso loser ist zugleich ihre Verknüpfung mit dem Körper, umso geringer die Störung, die sie durch diesen erfährt, umso gröfser der Bestand an Wahrheiten, den sie gewinnt; je enger und fester dagegen ihre Vereinigung mit dem Körper, umso schwächer ist im Gegensatz zum Vorigen ihre Verbindung mit Gott, umso verworrener die Fülle der Ideen, die ihr Bewufstsein erfüllt, umso mangelhafter ihre Fähigkeit zur Erkenntnis.[3]) In ethischer Hinsicht führt diese Anschauung Malebranche zu der Konsequenz, dafs die Selbstbefreiung vom Körper durch Ertötung der Sinne und die völlige Hinwendung der Seele zu Gott als letztes und höchstes Ziel des menschlichen Handelns aufzufassen sei.[4])

Wie ist nun jene von Malebranche gelehrte mysteriöse Erkenntnis durch Gott und in Gott zu denken? — Mit dieser Frage kommen wir zum Kern der gesamten Weltanschauung Malebranches. Gott oder das unendlich absolute Wesen hat in sich von Ewigkeit zu Ewigkeit als unveränderliche, zeitlose

---

1) Sim. II, 8 f., 14 f., 19, 27.
2) Sim. II, 19 f., 216 f.
3) Sim. II, préface zur rech. V; Gen. Lourd. I, 335.
4) Gen. Lourd. I, 335.

Inhalte seiner unendlichen Vernunft die Ideen, bezw. Urbilder oder Archetypa aller Dinge, die er geschaffen hat, und damit das geistige Urbild des gesamten Universums überhaupt.[1]) Wie die Dinge in Wirklichkeit die reelle Welt (le monde réell), so bilden die Ideen in Gottes Geist die intelligible Welt (le monde intelligible). Gott kennt die von ihm geschaffene und dauernd erhaltene Welt — (die „conservatio mundi“ ist entsprechend den überlieferten Bestimmungen auch für Malebranche eine „creatio continua“) — nicht anders als vermittelst dieses „*κόσμος νοητός*“, sowie der Willensbestimmungen, denen er in bezug auf die reale Welt durch sein Wollen Wirklichkeit verleiht.[2]) Die Ideenwelt in Gott bildet insofern das eigentliche, wahre Sein, als sie einerseits das Urbild ist für alle geschaffenen endlichen Dinge und andererseits in ihrer Unveränderlichkeit und Ewigkeit die „essence de toutes choses“ zum Ausdruck bringt.[3]) Die Ideen in Gott sind somit die ewigen, urbildlichen Wesenheiten der von Gott geschaffenen Dinge; und eine vollständige Erkenntnis dieser Ideen wäre gleichbedeutend mit einer vollständigen Erkenntnis der ganzen geschaffenen Welt.[4])

Nun aber gibt es — so lehrt Malebranche weiter — in Gott nicht eine besondere Idee für jedes einzelne der von ihm geschaffenen endlichen Dinge.[5]) Ausführlich hat Malebranche dieses Verhältnis von Archetypon und Ektypon nur in bezug auf die Körperwelt verdeutlicht. Gott — so wird gesagt — hat nicht etwa in sich eine unendliche Anzahl von untereinander unabhängigen, gewissermafsen — um es räumlich zu veranschaulichen — nebeneinander befindlichen, zusammenhangslosen Ideen der einzelnen Körper, sondern nur eine einzige Idee der gesamten Körperwelt: die Idee der Ausdehnung schlechthin oder — wie Malebranche gewöhnlich sagt — die „intelligible Ausdehnung“, die an sich selbst die ganze Körperwelt repräsentiert.[6]) Die intelligible Ausdehnung also ist die

[1]) Sim. II, 253; Gen. Lourd. I, 325.
[2]) Gen. Lourd. I, 294, 304.
[3]) Gen. Lourd. I, 280.
[4]) Sim. II, 64, 262 f.
[5]) Gen. Lourd. I, 333; siehe dazu Bouillier, a. a. O. Bd. II, S. 67, 71 f.
[6]) Über den Begriff der intelligiblen Ausdehnung bei Malebranche vgl. Artur Buchenau, Kant-Studien, Bd. XIV, Heft 4, 1909; sowie James Lewin, a. a. O. S. 32 f., 35 f., 38 f. u. ö.

Idee der Ausdehnung im göttlichen Verstande und zugleich der Inbegriff der Ideen aller einzelnen Körper.[1]) Wie die wirkliche Ausdehnung alle die verschiedenen endlichen Körper in sich enthält, so enthält oder birgt die Idee der Ausdehnung in sich die Ideen aller Teile dieser Ausdehnung, mithin die Ideen aller existierenden Körper. Wie die wirkliche Ausdehnung zu den einzelnen Körpern, die in ihr enthalten sind, so verhält sich demnach die Idee der Ausdehnung oder intelligible Ausdehnung in Gott zu den Ideen aller einzelnen endlichen Körper.[2])

Diejenige Erkenntnisart, die nach dem oben gesagten der Seele infolge ihrer Verbindung mit dem göttlichen Wesen angehört, ist nun nichts anderes als eine Partizipation des endlichen Geistes an dem die Urbilder alles geschaffenen Seins in sich bergenden Geiste Gottes. Insofern sagt Malebranche, dafs Gott das Licht sei, das die Seelen erleuchte, und dafs alles wahre Wissen im „Schauen der Ideen in Gott" bestehe.[3]) — „Toutes nos idées claires sont en Dieu quant à leur réalité intelligible. Ce n'est qu'en lui que nous les voyons; ce n'est que dans la raison universelle qui éclaire par elle toutes les intelligences."[4]) Das „laisser voir les idées en soi-même", das Gott den Menschen zu teil werden läfst, ist ein Gnadenakt des göttlichen Herrschers gegenüber seinen Geschöpfen. Es hängt von Gottes Willen ab, ob dem Menschen mehr oder weniger auf diese Weise offenbart werde; wir können die wahren Wesenheiten oder Ideen der Dinge in Gott nur schauen, wenn es Gott gefällt; wir sind völlig Gott untergeben und von seinem Willen abhängig.[5])

Diese Erkenntnis der Ideen in Gott ist — wie gesagt — die einzig wahre Erkenntnis, die wir haben. Alles, was wir in Gott erkennen, erkennen wir absolut klar und deutlich.[6]) Die Ideen, die wir von der Körperwelt durch die Sinne haben, die

---

1) Gen. Lourd. I, 280.

2) Gen. Lourd. I, 280; vgl. ferner Kuno Fischer, Spinoza, 5. Aufl., Heidelberg 1909, S. 74.

3) Sim. II, 255; Gen. Lourd. I, 329.

4) Sim. I, 14.

5) Sim. II, 253 f., 260; Mairan S. 80 f.

6) Sim. II, 262 f.; Gen. Lourd. I, 329.

sogen. „idées sensibles“, sind dunkel, verworren und unklar; eine Naturerkenntnis kann auf sie nicht gegründet werden.[1]) Aber die Ideen, die wir von der Körperwelt haben infolge der Erleuchtung, die uns Gott durch die Partizipation an seinem eigenen Verstande zu teil werden läfst, die sogen. „idées pures“, sind absolut vollkommen in bezug auf Gewifsheit, Klarheit und Deutlichkeit. In ihnen schauen wir „les essences des choses“[2]), beziehungsweise die Dinge selbst, „comme elles sont en Dieu“, und zwar „d'une manière très parfaite“.[3]) Gott ist mithin die Quelle aller wahren Erkenntnis. Von ihm erhalten die Seelen, wie schon Augustin sagt, Licht, Leben und Nahrung.[4]) Er ist nach der eigentümlichen Wendung Malebranches „le lieu des esprits de même que le monde matériel est le lieu des corps.“[5])

Diese etwas breiter ausgeführte Darstellung der Erkenntnislehre Malebranches erwies sich als notwendig, weil nur auf ihrer Grundlage der eigentümliche Bewufstseinsbegriff, den dieser geprägt hat, deutlich zu werden vermag. Von der Körperwelt — so war gesagt worden — haben wir zweierlei Arten von Ideen: die „idées sensibles“, als durch die Sinne vermittelt; und die „idées pures“, als geschaut in der intelligiblen Ausdehnung in Gott. Von den Seelen aber — so lehrt Malebranche weiter — haben wir überhaupt keine Ideen im strengen Sinne, weder Ideen der Sinne, noch reine Ideen,

---

[1]) Gen. Lourd. I, 329; II, 12. [2]) Gen. Lourd. I, 329.

[3]) Sim. II, 262—263. Das Wort „Idee“ ist also, wie aus dem obigen hervorgeht, bei Malebranche mehrdeutig verwendet: einmal als „essence intelligible, éternelle et nécessaire“ (Gen. Lourd. II, 3) zur Bezeichnung der urbildlichen Idee oder des Archetypons in Gott; zum zweiten als „idée pure oder claire“ zur Bezeichnung der vom endlichen Geiste klar und deutlich in Gott erschauten Erkenntnis (vision en Dieu) und drittens zur Bezeichnung der dem Menschen durch den Körper vermittelten Sinnesempfindungen als „idées sensibles ou confuses (obscures).“ Die von Malebranche gegebenen Definitionen des Wortes Idee treffen immer nur eine oder die andere dieser Bedeutungen; so auch die Definition in der Recherche de la vérité: „Par ce mot ‚idée‘ je n'entends ici autre chose que ce qui est l'objet immediat ou le plus proche de l'esprit quand il aperçoit quelque objet“ (Sim. II, 239); ebenso Mairan S. 50; vgl. auch Gen. Lourd. I, 299.

[4]) Gen. Lourd. I, 306. [5]) Sim. 253, 260.



sondern nur ein Wissen „par le sentiment intérieur ou la conscience.“[1])

Was die „innere Empfindung oder das Bewufstsein“ sei, erklärt Malebranche nicht, sondern beruft sich dabei im wesentlichen auf das eigentümliche, unmittelbare Sich-selbst-erleben, das ein jeder von uns hat. Soviel aber sagt er doch ausdrücklich, dafs die Erkenntnisart der Seele „par la conscience“ unvollkommen sei.[2]) Damit leugnet er zugleich auch die Möglichkeit einer Erkenntnis der Seele als strenger Wissenschaft. In den Ideen der Körper, die wir in Gott schauen, erfassen wir klar und deutlich, was das Wesen des Körpers ausmacht, sowie alles, was ihm zugehört und was ihm nicht zukommt. Im Bewufstsein oder der inneren Empfindung dagegen, die wir von unserer Seele und ihren Modifikationen haben, lernen wir die Seele nie ihrem Wesen sowie allen ihr zugehörigen Funktionsweisen nach vollkommen kennen, sondern lediglich insoweit, als uns die innere Empfindung darüber Aufschlufs erteilt. Wer niemals Schmerz, Wärme, Licht u. ähnl. wahrgenommen hätte, könnte nicht wissen, ob seine Seele solcher Modifikationen überhaupt fähig sei, weil eine klare und deutliche Idee des Geistes, aus der sich diese Tätigkeitsweisen als der Seele eigentümlich ergäben, unserem Erkennen versagt ist. So besteht, wie Malebranche meint, recht wohl die Möglichkeit, dafs die Seele noch unzähliger Modifikationen fähig sei, die wir in ihr und ihr zugehörig nie erkennen, weil wir sie durch die innere Empfindung oder das Bewufstsein nicht zu erfahren vermögen.[3]) Ausdrücklich sogar wird die Erkenntnis der Seele „par le sentiment intérieur ou la conscience“ zu der wahren, wissenschaftlichen Erkenntnis vermittelst der Ideen in Gott in Gegensatz gestellt.[4]) Nur darum ist die Wissenschaft von der menschlichen Seele so unvollkommen, weil Gott sich weigert, uns das Archetypon, nach dem er die endlichen Geister geschaffen hat, zu offenbaren. Gefiele es Gott, uns diese Idee zu zeigen, so gäbe es eine klare und deutliche Erkenntnis der Seele gerade so, wie wir sie von

---

[1]) Sim. II, 64, 251, 263 f.; Gen. Lourd. I, 306, 335 ff. u. ö.
[2]) Sim. II, 263. [3]) Sim. II, 263; Gen. Lourd. I, 336.
[4]) Sim. II, 263; Gen. Lourd. I, 285, 337.

den Körpern haben.[1]) Auf die Frage aber, warum uns Gott diese Erkenntnis versagt, weiſs Malebranche zunächst keine rechte Antwort zu geben: er verweist abermals auf die empirisch gesicherte Tatsache, daſs unsere Erkenntnis des Geistes an Vollkommenheit zurückstehe hinter der Kenntnis der Körperwelt, und beruft sich zuletzt auf den Willen Gottes: Gott wolle nicht, daſs wir eine klare Erkenntnis unseres Geistes gewännen, weil wir — wie Gott voraussieht — von den Herrlichkeiten, die sich uns damit offenbarten, geblendet — uns in der Folge allzu ausschlieſslich mit unserer Seele beschäftigen würden und darüber das irdische Dasein vergäſsen![2])

Wird somit von Malebranche auch auf Grund des Fehlens einer Idee der Seele der Psychologie der Charakter einer eigentlichen Wissenschaft abgesprochen, so wird doch andererseits wieder das Bewuſstsein oder die innere Empfindung als Erkenntnisquelle nicht so tief bewertet, daſs es den Sinnen und der Einbildungskraft, die für Malebranche — wie das erste und zweite Buch der „Recherche de la vérité" lehrt — Hauptgelegenheitsursachen zum Irrtum bilden, schlechthin gleichgestellt wird. Den Sinnen, durch die wir die „sensations" oder „idées sensibles" der Körper erhalten, sowie der Einbildungskraft kommt, wie betont, ein Erkenntniswert gar nicht zu. Das gleiche gilt indessen nicht vom Bewuſstsein oder der inneren Empfindung. Vielmehr haben wir in dieser Erkenntnisart — der einzigen übrigens, die sich auf den Geist unmittelbar bezieht — eine Quelle anzuerkennen, aus der sich immerhin gewisse wichtige Wahrheiten über Wesen und Betätigungsweisen der Seele gewinnen lassen. Ein jeder kennt durch das Bewuſstsein oder die innere Empfindung freilich nur seinen eigenen Geist, wohingegen wir von fremden Geistern überhaupt keinerlei direktes oder unmittelbares Wissen haben, sondern nur ein Wissen „par conjecture", durch Mutmaſsung.[3]) Das aber bedeutet keinen Einwand gegen die Gültigkeit der Erkenntnis „par le sentiment intérieur ou conscience". Haben wir doch das Recht, anzunehmen, daſs Gott alle Seelen, die

---

[1]) Sim. II, 263; Gen. Lourd. I, 285; Mairan S. 67, 77.
[2]) Gen. Lourd. I, 249 f., 285; II, 146; Bouillier, a. a. O. II S. 84 f.
[3]) Sim. II, 265; Mairan 67 f., 77 f.

er geschaffen hat, in ihren wesentlichsten Eigenschaften gleich ausgestattet hat. Darum brauchen wir uns in der Erkenntnis der Seele auch nur auf unsere eigene innere Empfindung allein zu stützen, während wir die Vermutung der Existenz andersgearteter Geister ausschalten dürfen.[1])

Auf Grund dieser methodologischen Erörterungen, die eine Art erkenntnistheoretischer Grundlegung der Psychologie bilden, macht Malebranche es sich möglich, ungeachtet des Mangels einer „reinen Idee“ der Seele eine Reihe positiver Bestimmungen über das Wesen des Geistes und seiner Funktionsweisen zu geben. Dabei zeigt es sich, dafs das „Bewufstsein oder die innere Empfindung“ als Quelle unseres Wissens von der Seele doch nicht eine so unvollkommene Erkenntnisart ist, wie es anfangs nach Malebranches Äufserungen erscheinen mufste. Das ergibt sich unmittelbar schon aus dem Satze: „Encore que n'ayons pas une entière connaissance de notre âme, celle que nous en avons par conscience ou sentiment intérieur suffit pour en démontrer l'immortalité, la spiritualité, la liberté et quelques autres attributs qu'il est nécessaire que nous sachions.“[2])

Wenn uns also auch das Bewufstsein, das wir von unserer Seele haben, nicht eine vollständige Erkenntnis dessen gewährt, was das Wesen unserer Seele ausmacht, so hat diese Erkenntnis doch vor allem (— neben der Tatsache, dafs sie uns genügend darüber belehrt, was wir vor allem in diesem irdischen Leben zu wissen das Bedürfnis haben —) den grofsen Vorzug, dafs die Möglichkeit eines Irrtums in ihr ausgeschlossen ist. Alles, was wir durch das Bewufstsein als unserer Seele zugehörig erfassen, ist wirklich in der Seele vorhanden: „la conscience que nous avons ne nous engage point dans l'erreur.“[3]) Die Inhalte, die wir durch die innere Empfindung oder das Bewufstsein erleben, tragen den Stempel absoluter Wahrheit. „Soit que j'imagine une chimère ou que je désire une chose

---

[1]) Sim. II, 265. Erwähnt sei noch, dafs Malebranche den Tieren gerade so wie Descartes Seele und Bewufstsein abspricht. Vgl. Sim. II, 118, 254, 357, 559; Mairan 71ff.; Gen. Lourd. I, 350.

[2]) Sim. II, 264.

[3]) Sim. II, 239. Ferner: „La connaissance que nous avons de notre âme par conscience est imparfaite, il est vrai, mais elle n'est point fausse“ (Sim. II, 264); vgl. auch Mairan S. 8, 31, 51.

qui ne fut jamais, il est toujours vray que j'imagine et que je désire.“ [1])

Absolut gewiſs verbürgt ist durch das Bewuſstsein nach Malebranche fürs erste die Existenz unserer Seele selbst. Bleibt auch bestehen, daſs das Wesen (l'essence) der Seele nur unvollkommen erkennbar ist, weil die Idee der Seele uns fehlt, so ist doch die Existenz der Seele eine der am leichtesten und sichersten erkennbaren Tatsachen.[2]) Da wo Bewuſstsein, muſs auch ein etwas sein, welches Bewuſstsein hat; und dieses wiederum kann nicht ein Körper, sondern muſs ein Geist sein.[3]) Der Geist — „c'est ce moi, qui pense, qui sent, qui veut, c'est la substance où se trouvent toutes les modifications dont j'ai sentiment intérieur et qui ne peuvent subsister que dans l'âme qui les sent.“ [4]) Auch Malebranche bedient sich im Anschluſs an Descartes zur Bezeichnung der wesentlichsten Eigenschaft der Seele des Wortes „pensée“. Alle Modifikationen der Seele, von denen wir durch die innere Empfindung Kenntnis haben, wie sentir, imaginer, vouloir usw. sind „manières de pensée“. Von solchen Modifikationen gibt es in der Seele

---

[1]) Mairan S. 51.

[2]) „De toutes nos connaissances la première c'est l'existence de notre âme; toutes nos pensées en sont des démonstrations incontestables ...; mais s'il est facile de connaître l'existence de son âme, il n'est pas si facile d'en connaître l'essence et la nature“ (Sim. II, 543 f.); ferner Mairan S. 7.

[3]) Sim. II, 543.

[4]) Sim. II, 54. Erstaunlich, aber charakteristisch für die ganze Art seiner Interpretation ist es, wenn Novaro — in seinem Bemühen, möglichst Humesche oder Kantische Gedanken in Malebranche hineinzudeuten — schreibt: „Malebranche macht die Seele zu dem bloſsen Inbegriff der Bewuſstseinszustände. Er sucht nicht wie Locke nach etwas dem Bewuſstsein fremden als Träger desselben. Er faſst die Seele als das subjektive aktuelle Denken auf; das Ich bleibt für ihn bloſs eine leere vereinigende Form der Bewuſstseinserscheinungen, bloſs ein Pol, zu dem ein jedes Phänomen eine Beziehung hat . . .“ (a. a. O. S. 75). — Es braucht nicht nachgewiesen zu werden, daſs jeder dieser Sätze falsch ist, wie überhaupt auſserordentlich viel in Novaros Arbeit. Die Seele ist für Malebranche gerade so wie für Descartes eine unausgedehnte geistige Substanz, deren Wesen im Bewuſstsein besteht. Davon hätte sich Novaro schon auf der zweiten Seite der Rech. de la vér. überzeugen können, wo es heiſst: „L'esprit de l'homme n'étant point matériel ou étendu, est une substance simple, indivisible ....“ (Sim. II, 2).

unzählig viele, gerade so wie es in der Körperwelt unzählig viele „manières d'extension“ gibt. Und wenn wir auch durch die innere Empfindung keineswegs alle, sondern nur einen Teil dieser Modifikationen der Seele kennen lernen, so läfst sich doch mit Sicherheit sagen, dafs alles, was der Seele angehört — und sei auch noch so viel davon unbekannt — als „modification de l'âme“ zugleich „une manière de la pensée“ sei; denn: „le principe de toutes les modifications c'est la pensée“,[1]) und: „la pensée toute seule c'est donc proprement ce qui constitue l'essence de l'esprit.“[2]) Nun ist die „essence d'une chose“ auch für Malebranche — entsprechend der traditionellen Fassung dieses Begriffes — das „was man zuerst in dem betreffenden Dinge erkennt, was von diesem Dinge unabtrennbar ist und wovon alle Modifikationen abhängen, die diesem Dinge zukommen.“[3]) Auf Grund dieser Begriffsbestimmung zieht auch Malebranche — sich darin als ein getreuer Schüler Descartes' erweisend — die unabweisbare Konsequenz, dafs der Geist nie ohne Bewufstsein sein könne, und dafs Modifikationen ohne Bewufstsein undenkbar seien: „l'esprit cesse d'être lorsqu'il ne pense à rien.“[4])

Es ist eine nicht leicht zu beantwortende Frage, in welchem Verhältnis bei Malebranche die Begriffe „pensée“ und „conscience“ stehen. Bei Descartes sind sie — wie oben gezeigt — schlechthin gleichbedeutend: „cogitatio eadem ac conscientia.“ Bei Malebranche aber kann eine Identität der Bedeutungsinhalte von „pensée“ und „conscience“ keineswegs ohne weiteres behauptet werden. Das Wesen der Seele — so wird gesagt — besteht in der „pensée“; erkennbar aber ist die Seele und dieses ihr Wesen nur „par le sentiment intérieur ou conscience“. Daraus ergibt sich die Frage: Ist die „pensée“ Erkenntnisobjekt der „conscience“? Oder sind beide eines und dasselbe, indem im Bewufstsein Akt und Inhalt der Erkenntnis in eins zusammenfallen? — Diese Frage läfst sich im Sinne

---

[1]) Sim. II, 222. [2]) Sim. II, 218. [3]) Sim. II, 268; ebenso II, 217.

[4]) Sim. II, 482; ferner 217f., 223. — Auch Malebranche wiederholt die Cartesianische Anschauung ausdrücklich, dafs die werdende Seele des Kindes im Mutterleibe stets Bewufstsein habe (Sim. II, 120f.), und verbindet damit gewisse interessante Erwägungen über das Abhängigkeitsverhältnis des Seelenlebens von Mutter und Embryo.

Malebranches keineswegs eindeutig beantworten. Und zwar darum nicht, weil die terminologische Verwendung der Bezeichnungen „pensée“ und „conscience“ Schwankungen unterworfen ist, die sich nicht hinwegdiskutieren lassen. Bald nämlich wird die „pensée“ als die Wesenheit der Seele von der „conscience“ oder dem „sentiment intérieur“ geschieden und die „conscience“ als die Erkenntnisquelle hingestellt, durch die wir überhaupt erst von der „pensée“ etwas wissen (so z. B. in dem Satz: „on ne connait la pensée que par sentiment intérieur ou par conscience“);[1] an anderen Stellen wiederum werden „pensée“ und „conscience“ als gleichbedeutend gebraucht; d. h. dorthin, wo man nach dem Sinne das Wort „conscience“ erwarten müfste, tritt der Begriff „pensée“ (so z. B. in dem Satz: „personne n'a de connaissance de son âme que par la pensée ou le sentiment intérieur“).[2] Dieser freie und unbestimmte Gebrauch seiner Termini darf bei Malebranche nicht wunder nehmen. Sagt er doch selbst gelegentlich ausdrücklich: „Il est difficile et quelquefois ennuyeux et désagréable de garder dans ses expressions une exactitude trop rigoureuse et de définir les termes lorsque la suite du discours détermine le sens auquel on les prend.“[3])

Unter den mannigfachen „manières de pensée“, die uns durch die innere Empfindung bekannt sind, und die insgesamt das Wesen des Geistes, „la pensée même“, ausmachen, hat Malebranche zunächst so geschieden, dafs er die einen dem passiven oder rezeptiven Teile des Geistes, dem Verstande (entendement), die anderen dem aktiven Teile, dem Willen, zuschreibt. Beide also — die „modifications de l'entendement“ wie die „modifications de la volonté“ — fallen unter den Oberbegriff „manières de pensée“. Jede dieser beiden Arten von Modifikationen der Seele zerfällt nach Malebranche wiederum in mehrere Unterarten: der Verstand (entendement) zerfällt in „les sens, l'imagination et l'esprit pur“, der Wille (volonté) in „les passions et les inclinations naturelles“.

Versuchen wir der Übersichtlichkeit halber, die Klassifikation der „manières de pensée“ bei Malebranche mit ihren

---

[1]) Sim. II, 217.
[2]) Sim. II, 222.
[3]) Gen. Lourd. I, 299.

spezielleren Bestimmungen in einem Schema niederzulegen, so ergibt sich etwa folgendes Bild:[1])

l'esprit ou l'âme (substance inétendue, chose qui pense; l'essence : la pensée)

deux facultés

entendement:	volonté:
la faculté de recevoir plusieurs idées, c'est à dire d'apercevoir plusieurs choses; est entièrement passive et sans action; reçoit des modifications et ses idées de l'auteur de la nature en trois manières:	la faculté de recevoir plusieurs inclinations ou de vouloir différentes choses; est agissante et a en elle même la force de déterminer diversement l'inclination ou l'impression que Dieu lui donne; est passive et active tout ensemble.
union de l'âme avec le corps: a. par les sens (à l'occasion de certaines mouvements qui se passent dans les organes des sens à la présence des objects; sensations = idées sensibles = idées confuses.) b. par l'imagination et mémoire (à cause de quelques traces qui se produisent ou qui se réveillent dans le cerveau par le cours des esprits; des images des objets, une espèce de sensations faibles et languissantes = idées confuses.)	a. les passions de l'âme ou les impressions de l'auteur de la nature, lesquelles nous inclinent à aimer notre corps et tout ce qui peut être utile à sa conservation.
union de l'âme avec Dieu: c. par esprit ou entendement pur (lorsqu'il reçoit de Dieu les idées toutes pures de la vérité sans mélange de sensations et d'images: non par l'union qu'il a avec le corps, mais par celle qu'il a avec ... la sagesse de Dieu; la vision des idées en Dieu; idées pures = idées claires = la vérité même, comme elle est contenue en Dieu.)	b. les inclinations naturelles ou les impressions de l'auteur de la nature, lesquelles nous portent principalement à l'aimer comme souverain bien et notre prochain sans rapport au corps.
a b c: des idées = modifications de l'entendement	a b: des inclinations = modifications de la volonté

des modifications de l'âme = manières de pensée.

[1]) Vergl. dazu Sim. II. 2f., 4f., 6f., 19f., 96ff., 216f., 262f., 288, 375; Gen. Lourd. I, 329; Mairan 12, 54; ferner Boullier II, S. 63ff.

Dieses Schema enthält in konzentrierter Form alles in sich, was wir nach Malebranche von der Seele und ihren Modifikationen wissen. Fragen wir nun aber, woher wir diese gesamte Kenntnis gewinnen bezw. gewonnen haben, so würde Malebranche nicht anders antworten als: „par le sentiment intérieur ou conscience.“ Darum findet auch dieser Begriff selbst in dem entworfenen Schema keinen Platz: er steht gewissermafsen über dem Ganzen. Er geht — als Quelle für unser Wissen von der Seele und von alle dem, was ihr zukommt — gewissermafsen dem Begriffe der Seele vorher.

Hätte man Malebranche die Frage entgegengehalten, woher wir denn nun wiederum von diesem „sentiment intérieur“ selbst Kenntnis haben, er hätte aller Wahrscheinlichkeit nach ähnlich wie Descartes geantwortet, dafs, wer etwas wisse, auch zugleich ein Wissen von diesem Wissen habe. Mithin: wer eine innere Empfindung oder ein Bewufstsein von seiner Seele und ihren Modifikationen besitze, der besitze zugleich auch wiederum ein Bewufstsein dieses Bewufstseins und so weiter. Das aber sind bereits Fragen und Antworten, die bei Malebranche selbst fehlen, und die darum auch an dieser Stelle nicht mehr aufgeworfen und erörtert werden sollen.

4.

Das zweifellos bedeutendste Weltanschauungssystem, das aus dem Cartesianismus hervorgegangen ist, und das zugleich mannigfache, schwer differenzierbare und im einzelnen kaum klar aus dem Ganzen herauszukristallisierende Einflüsse von seiten neuplatonischer, scholastischer sowie wohl auch renaissancephilosophischer Gedankenkreise in sich aufgenommen hat, ist die Philosophie Spinozas. — „Spinozismus — so hat man mit Recht gesagt — ist zu Ende gedachter Cartesianimus“[1]) und darum zugleich — so hätte man hinzufügen sollen — eben schon nicht mehr Cartesianismus, sondern ein von diesem völlig Verschiedenes. In der Tat: vergleicht man die Lehren Descartes' und Spinozas unter Abstraktion von den gemeinsamen Einzeldaten, lediglich unter dem Gesichtspunkt der allgemeinen und entscheidenden Grundlagen ihrer Systeme, so ist kein Zweifel,

---

[1]) Robert Reininger, Philosophie des Erkennens, Leipzig 1911, S. 65.

dafs hier völlig verschiedene Typen der Weltauffassung vorliegen und dafs — ebenso wie Spinoza die Philosophie Descartes' — auch Descartes die Philosophie Spinozas als Irrlehre verworfen hätte.

Verändert ist bei Spinoza bekanntlich bereits die eigentlich-methodische Grundlage des Systems. Wohl teilt er mit Descartes jene Art des Dogmatismus, die an die Erkenntnis des Seienden herantritt, ohne vorher mit genügender Bewufstheit die Frage gestellt zu haben, ob eine solche und inwieweit sie mit den uns gegebenen Mitteln möglich sei; wohl auch die rationalistische Überzeugung, dafs nur das Denken (intellectus), das frei von der sinnlichen Wahrnehmung (opinio, imaginatio) ist, wenn es nach dem Vorbild der mathematischen Wissenschaft verfährt, ein wahrhaftes Bild der Wirklichkeit zu erzeugen vermöge. Abweichend aber verhält er sich zu Descartes grundsätzlich schon in bezug auf die Frage nach dem Ausgangspunkt, mit dem der philosophische Erkenntnisprozefs anzuheben habe Erkennen heifst bei Spinoza soviel wie das wirkliche Sein in den Formen des Denkens adaequat nachbilden. Auf Grund dieser Definition kann das Erkennen nicht von diesem oder jenem Inhalt unseres Bewufstseins seinen Ausgang nehmen sondern mufs mit dem beginnen, was der gesamten Natur als Erstes und sie Erzeugendes zugrunde liegt. Nicht irgendwelche Tatsachen der Sinneswahrnehmung also, ebensowenig auch das „cogito ergo sum" Descartes', können demnach als Anfangsglieder des philosophischen Erkenntnisprozesses in Betracht kommen. Dieser vermag vielmehr sein Fundament nur in der Idee desjenigen Seienden zu finden, das in Wirklichkeit dem gesamten Weltprozefs mit allen seinen Veränderungen als letzte Ursache zugrunde liegt: Was der Wirklichkeit nach das Erste, mufs auch der Erkenntnis nach das Erste sein; oder — mit den von Aristoteles eingeführten Terminis zu sprechen — das „πρότερον τῇ φύσει" darf nicht ein „ὕστερον πρὸς ἡμᾶς", sondern mufs nach Spinoza im Erkenntnisprozefs des Universums gleichfalls ein πρότερον πρὸς ἡμᾶς sein. — „Wenn wir unseren Verstand recht gebrauchen in der Erkenntnis der Dinge" — heifst es ausdrücklich bereits im „tractatus brevis de Deo, homine ejusque felicitate" — „so müssen wir diese in ihren Ursachen erkennen; und weil Gott die erste Ursache aller

anderen Dinge ist, so geht dann gemäfs der Natur der Dinge die Erkenntnis Gottes der Erkenntnis aller anderen Dinge voran, weil die Erkenntnis aller anderen Dinge aus der Erkenntnis der ersten Ursache folgen mufs." [1]) Und ganz ähnlich heifst es hernach kurz in der Ethik: „Natura divina . . . tam cognitione quam natura prior est." [2])

Diese Bestimmung Spinozas, dafs das Denken der Welt mit dem anzuheben habe, was auch in der Welt selbst das Erste und schlechthin Unbedingte ist, und dafs es von da aus in logischer Konsequenz zu all' dem fortschreiten müsse, was der Wirklichkeit nach aus der ersten und obersten Ursache hervorgegangen ist, hat zur Grundlage jene eigentümliche, durch das ganze Spinozistische System gehende Voraussetzung einer absoluten Konformität des richtigen Denkens mit dem wirklichen Sein. Was aus der adäquaten Idee der obersten Ursache der Natur adäquat gefolgert ist, spiegelt das reale Sein in eben den Formen wieder, in denen es wirklich aus jener obersten Ursache gefolgt ist. Oder mit anderen Worten: Was aus Gottes Natur als der letzten Ursache des Universums in Wirklichkeit hervorgeht, das folgt logisch im begrifflichen Denken, völlig dem Seienden adäquat, aus der richtigen Definition Gottes. Dem realen: „effici ab aliqua causa" entspricht logisch ein: „sequi ex ejus definitione"; d. h. die reale Kausalität ist erkennbar durch eine richtige logische Folgerung aus der zugrunde gelegten Definition der realen Ursache. Aus dem richtigen Begriff eines Dinges ist analytisch ableitbar, welche Wirkungen es seinem Wesen entsprechend notwendig ausübt. Was im Sein „causa", ist im Denken „ratio"; was im Sein „effici", ist im Denken „sequi ex ejus definitione". Wie in Wirklichkeit Gottes Wesen seine Existenz notwendig einschliefst, so kann auch Gott im richtigen Denken nicht anders als existierend gedacht werden. Was im realen Sein Gottes „essentia", das ist im richtigen Denken die „vera definitio Dei". [3]) Richtiges Denken und Sein also decken sich miteinander: „Quod in intellectu objective continetur, debet

[1]) Tract. brevis, Sigwart S. 77, Schaarschmidt S. 58.

[2]) Eth. II, pr. 10, schol. 2.

[3]) Zu Spinozas Lehre von der Definition vergl. Eth. I, pr. 8, schol. ; ferner den letzten Abschnitt vom tract. de intell. emend.

necessario in natura dari."[1]) Es ist das Kennzeichen des Intellekts, dafs das von ihm als notwendig Gedachte ein adäquates Bild des notwendig aus Gottes Natur so gefolgten Seins ergibt.[2]) Dem „debet cogitari" entspricht danach immer ein „est"; dem objectiven ein formales Sein. — „Idea eodem modo se habet objective, ac ipsius ideatum se habet realiter."[3])

Aus diesen Grundvoraussetzungen des Systems Spinozas ergibt sich, dafs dessen Aufgabe darin besteht, ein völlig adäquates Bild des Seienden zu entwerfen, indem aus der Idee der obersten Ursache oder Grundlage der Wirklichkeit alles andere Sein logisch deduciert wird. Mafsgebend für dieses Verfahren ist für Spinoza dabei die Methode des Mathematikers. Die Darstellung seiner Lehre in geometrischer Form ist gewifs nicht, wie man neuerdings wieder gemeint hat[4]), ein lose und äufserlich angehängtes Gewand, in das die Gedanken eingekleidet worden wären, nachdem sie bereits lange vorher, unabhängig von diesem ihren späteren Gewande, koncipiert waren, sondern ist selbst von eben diesen Gedanken unabtrennbar. Die grundlegenden Begriffe Substanz, Attribut, Modus, Affektion, Idee haben im System — abgesehen von einzelnen Schwankungen in der terminologischen Verwendung — die gleiche Bedeutung, wie die Begriffe Dreieck, Parallelogramm, Trapez, Kreis in der Geometrie. Wie in deren Definitionen implicite bereits die ganze Gruppe der Lehrsätze des Euklid, so sind in den Definitionen und Axiomen Spinozas

---

[1]) Eth. I, pr. 30, dem.; ferner: „Quidquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur . . . objective" (Eth. II, pr. 7, cor.).

[2]) „Intellectus proprietates, quae praecipue notavi, et clare intelligo, hae sunt: Quod certitudinem involvat, hoc est, quod sciat, res ita esse formaliter, ut in ipso objective continetur." (tract. de emend., Vl. Ld. I, 35.)

[3]) Tract. de emend., Vl. Ld. I, 13. — Diese Stelle als Ausdruck des oben skizzierten methologischen Gedankens der Konformität zwischen richtigem Denken und wirklichen Sein ist hier anzuführen nur zulässig, wenn „idea" als „adäquate Idee", mithin als Bestandteil des „intellectus" (genauer der „ratio") genommen wird. Auf die metaphysische Bedeutung des Satzes im System Spinozas wird an einer späteren Stelle einzugehen sein gelegentlich der Erörterung der Lehre von der Identität von Leib und Seele.

[4]) Franz Erhardt, Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik, Leipzig 1908, S. 75.

bereits die Grundlagen seiner Philosophie deutlich vorgezeichnet. Spinozas Philosophie ist demnach eine Lehre, die auf dem Fundament weniger fester Begriffsbestimmungen aufgebaut ist. Sie ist nicht erst später, rein äufserlich, der täuschenden Hülle einer mathematischen Bekleidung angegliedert worden, sondern bereits ursprünglich nach mathematischer Weise gedacht und erdacht. Nach alledem ist sie in ihrer Art der einzige geschichtlich bekannte Versuch einer vollständigen Mathematik der Natur, einer rational-deduktiven Ableitung des Universums aus seiner obersten Ursache, zugleich das warnendste Beispiel einer Verwechslung der mathematischen und philosophischen Methode.

Es ist bereits gesagt worden, dafs die Spitze des Spinozistischen Systems gebildet wird von dem Begriffe der Substanz. Diese kann nach dem Charakter des in ihrem Begriff gedachten Inhalts nicht anders als existierend gedacht werden.[1]) Sie ist das schlechthin Unbedingte[2]), der Natur wie der Erkenntnis nach das Erste und Ursprüngliche.[3]) Sie ist nach der zu Anfang der Ethik gegebenen Definition „id quod in se est et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.“ [4]) Ihr kommen eine Fülle von Bestimmungen zu; sie ist „causa sui“, „necessario absolute infinita“, „indivisibilis“, „immutabilis“, „unica“, „aeterna substantia“ = Deus.[5]) Diese eine einzige göttliche Substanz ist als „ens absolute infinitum“ und „indeterminatum“ zugleich auch das „ens summe perfectum“ [6]) und hat als das höchstvollkommendste Wesen eine unendliche Anzahl Attribute. „Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.“ [7]) Gott oder die unendliche Substanz also bilden schlechthin das einzige Sein. „Quidquid

---

[1]) Eth. I, pr. 7; pr. 8. schol. 2: „ex sola ejus definitione debet ipsius existentia concludi“; auch I, pr. 11, dem.; II, pr. 10, dem.

[2]) Joh. Ed. Erdmann, Grundrifs der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl. Berlin 1896, Bd. II, S. 56.

[3]) Eth. II, pr. 10, schol. 2.

[4]) Eth. I, def. 3.

[5]) Eth. I, def. 1, pr. 7, dem.; pr. 8; pr. 10, schol.; pr. 12; pr. 13; pr. 14.

[6]) Eth. I, pr. 11, schol.

[7]) Eth. I, def. 6.

est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest."[1]) Gott ist zugleich neben der „causa sui" auch „causa omnium rerum", die Ursache aller Dinge, die in ihm sind und durch ihn begriffen werden[2]); er ist die oberste Ursache der Natur.[3]) Aus der Unendlichkeit seines Wesens folgt unendlich Vieles auf unendlich viele Weisen.[4]) — „Ohne Gott kann kein Ding bestehen" (besagt schon der tractatus brevis) „oder begriffen werden: d. h. Gott mufs zuvor sein und begriffen werden, ehe diese besonderen Dinge sind oder begriffen werden."[5])

Innerhalb dieser begrifflichen Grundlagen der Lehre Spinozas ist für uns von besonderer Wichtigkeit die nicht leicht zu begreifende Bestimmung, dafs Gott oder die Substanz ungeachtet ihrer Einheitlichkeit ein „constans infinitis attributis" sei, also aus einer unendlichen Vielheit von Attributen bestehe.[6]) Schon die Eigenart dieser Ausdrucksweise Spinozas hätte davor warnen sollen, den Begriff des Attributs so zu interpretieren, als sei damit lediglich eine subjektive Betrachtungsweise gemeint, unter der der erkennende Intellekt die Substanz auffasse, nicht aber etwas Objektives, das der Substanz selbst, als ihr realiter zugehörig, zuzusprechen sei. Diese subjektivistische Deutung des Attributsbegriffes bei Spinoza, die besonders in Johann Eduard Erdmann einen energischen Anhänger und Verteidiger gefunden hat[7]), bedarf der Prüfung und Widerlegung an dieser Stelle nicht mehr.[8]) Ebensowenig auch die andere Auffassung der Attribute, die Kuno Fischer gegeben

---

[1]) Eth. I, pr. 15; I, pr. 30, dem; I, pr. 28, schol.; ferner: tract. de emend. Vl. Ld. I, 26.

[2]) „Deus rerum, quae in ipso sunt, est causa." (Eth. I, pr. 18, dem.)

[3]) „. . . omnibus rebus prior est causalitate." (I, pr. 17, schol.)

[4]) Eth. I, pr. 16, 17.

[5]) Tract. brevis, Sigwart S. 60; Schaarschmidt S. 45.

[6]) Eth. I, def. 6; tract. brevis, Sigwart S. 16, 151; Schaarschmidt S. 12, 113.

[7]) J. E. Erdmann, Grundrifs der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl. 1896, Bd. II, S. 62 f.

[8]) Vergl. u. a. Kuno Fischer, Spinoza, 5. Aufl., Heidelberg 1909, S. 376 ff.; Erich Becher, Die Lehre vom Attribut bei Spinoza, Halle 1905; Anna Tumarkin, Spinozas Attributenlehre im Archiv f. Gesch. d. Phil., Bd. 20, 1907, S. 322 ff.

hat, indem er den Attributen einen dynamischen Charakter unterlegt.[1])

Von den unendlich vielen Attributen der göttlichen Substanz — so gibt Spinoza an — sind dem Menschen nicht mehr als zwei bekannt: die „cogitatio" und „extensio". Die „substantia infinita divina" ist danach sowohl eine „res cogitans" wie auch eine „res extensa"[2]); sie ist darum aber keineswegs etwa ein Zusammengesetztes, sondern als „substantia cogitans" wie „extensa" eine und dieselbe Substanz, der einerseits ein unendliches Bewufstsein, andererseits unendliche Ausdehnung zukommt.[3]) Von den unendlich vielen, in ihrer Art unendlich vollkommenen Attributen Gottes also sind Ausdehnung und Bewufstsein nur zwei und zwar die beiden dem Menschen einzig bekannten Wesensbestimmungen der Substanz.[4])

Es ist kein Zweifel daran, dafs Spinoza diese beiden von ihm allein näher bestimmten Attribute „cogitatio" und „extensio" nicht aus dem Begriffe der Substanz logisch abgeleitet, sondern nach dem Vorbilde Descartes' aus der Erfahrung in seinen Lehrbestand aufgenommen hat.[5]) Schon diese Tatsache läfst im Grunde als gewifs erscheinen — was in neuerer Zeit angezweifelt und sogar geleugnet worden ist[6]) —, dafs Spinoza mit der Bezeichnung „cogitatio" denselben Begriff verbinde wie Descartes, dafs damit also Bewufstsein (= conscientia) im weitesten Sinne gemeint sei. Und diese letzte Annahme behält umsomehr den Anschein der Richtigkeit für sich, als es Spinoza sehr wohl bekannt gewesen ist, in welcher Bedeutung Descartes das Wort „cogitare" genommen hat. Schreibt er doch selbst in seiner Schrift: „Renati des Cartes Principia philosophiae . . ." — die Cartesianische Definition nahezu wörtlich

---

1) Kuno Fischer, a. a. O., S. 390 ff.

2) Eth. II, pr. 1; pr. 2.

3) „Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur . . ." (Eth. II, pr. 7, schol.)

4) Vergl. epist. 64, Vl. Ld. II, S. 217 f.; tract. brev. Sigwart S. 23 f.; Schaarschmidt S. 17 f.

5) Vergl. Wilh. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie, 4. Aufl., Bd. I, S. 221.

6) So z. B. Elmer E. Powell, Spinozas Gottesbergriff, Halle 1899, S. 98 ff.

wiederholend —: „Cogitationis nomine complector omne id quod in nobis est et cujus immediate conscii sumus.“ [1]) Wiche Spinoza in der Ethik also von dieser Bedeutung des Begriffes „cogitatio“ ab, was hätte näher gelegen, als dafs er seinen neuen Sinn ausdrücklich und polemisch gegen Descartes festgelegt hätte! — Das Fehlen einer solchen Bestimmung aber läfst mit Recht darauf schliefsen, dafs der Begriff „cogitatio“ auch in der Spinozistischen Ethik „Bewufstsein“ bedeutet.

Auf die „cogitatio“ als Attribut Gottes fallen nun alle Bestimmungen, die Spinoza über das Wesen der Attribute überhaupt gegeben hat. Fürs erste ist die göttliche „cogitatio“ unendlich, d. h. sie hat einen unendlichen Inhalt, und ist zugleich in ihrer Art absolut vollkommen. [2]) Gott nämlich — so heifst es — „cogitat infinita infinitis modis“; denn: „quo plura ens cogitans potest cogitare, eo plus realitatis sive perfectionis idem continere concipimus“ [3]); und es war schon oben gesagt worden, dafs Gott ein „ens summa perfectione sive realitate“ sei. Gottes Bewufstsein ferner drückt eine ewige Seite der Wesenheit Gottes aus [4]); es ist danach — wie Gott selbst — unentstanden und unvergänglich; es ist zugleich auch — wie Gott selbst und alle seine Attribute — unveränderlich. [5])

Von diesen Bestimmungen über die göttliche „cogitatio“ ist offenbar die letzte, die Betonung ihrer Unveränderlichkeit, die interessanteste, auch für das Verständnis die wichtigste. Das unendliche Bewufstsein Gottes — so müssen wir im Sinne Spinozas sagen — ist kein sich wandelndes, wechselvolles Sein, sondern ein konstant-, unveränderlich Beharrendes; und gerade durch diese Unveränderlichkeit der göttlichen „cogitatio“ scheint für Spinoza auch die Bedingung der höchsten Vollkommenheit, die für jedes göttliche Attribut erfordert wird, erfüllt zu sein. Gottes Bewufstsein ist mithin ein Unveränderliches und Ewiges, das sich auf einen unendlichen Bewufstseinsinhalt bezieht, der ihm auf unendlich viele Weisen, im ganzen jedoch auf die allervollkommendste Weise gegeben ist.

---

[1]) Pars. I, def. 1; Vl. Ld. II, 388.

[2]) Eth. I, pr. 21, dem.; I, pr. 10, schol.; II, pr. 1, schol.

[3]) Eth. II, pr. 1, schol.

[4]) Eth. I, pr. 10, schol.

[5]) Eth. I. pr. 19; pr. 20, cor. 2; pr. 21, dem.

Deutlicher vermag die Lehre von der „absoluta cogitatio dei“ erst zu werden unter Berücksichtigung der Lehre von den Modis der göttlichen Substanz. Der Begriff „Modus“ ist im System Spinozas das Korrelat zum Begriff der Substanz. Ist die Substanz „id quod in se est et per se concipitur“, so ist der Modus „id quod in alio est, per quod etiam concipitur“, und da dieses andere nur die eine göttliche Substanz sein kann, so sind die Modi Affektionen der göttlichen Substanz.[1]) Als solche haben sie die Substanz zur Voraussetzung: „Substantia prior est natura suis affectionibus“[2]); und: „modi sine substantia nec esse nec concipi possunt“.[3]) Die Modi sind von diesem Gesichtspunkt her gewissermaſsen die Wirkungsweisen der Substanz; die Substanz verhält sich ihnen gegenüber als wirkende Ursache, als „natura naturans“, wie Spinoza im Anschluſs an jene weit ins Mittelalter zurückreichende Terminologie sagt; der Inbegriff der „modi“ dagegen bildet die „natura naturata“.[4]) — „Per naturam naturantem“ heiſst es in der Ethik, „nobis intelligendum est id quod in se est et per se concipitur sive talia substantiae attributa quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, hoc est Deus, quatenus ut causa libera consideratur“ und: „Per naturam naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt.“[5])

Nicht leicht zu lösende Schwierigkeiten erhält Spinozas Lehre von den Modis bekanntlich dadurch, daſs er diese in zwei Gruppen teilt: die unendlichen und endlichen Modi. Die unendlichen sind dabei kurz gesagt, diejenigen, die unmittelbar aus Gottes Natur hervorgehen und zwischen Gott und den endlichen Modis in der Mitte stehen.[6]) In diesem Sinne wird von Spinoza zwischen die „absoluta cogitatio Dei“ und die

---

1) Eth. I, def. 5. 2) Eth. I, pr. 1.
3) Eth. I, pr. 15, dem.
4) Zur Geschichte dieser Termini vergl.: Herm. Siebeck, Archiv f. Gesch. d. Philos. III, 1890, S. 370 ff.; über ihre von der Ethik abweichende Verwendung im tract. brev. siehe dort, Sigwart S. 52 f.; Schaarschm. S. 38 f.
5) Eth. I, pr. 29, schol.
6) Vergl. epist. 64 (vom 29. Juli 1675). Vl. Ld. II, 219; Eth. I, pr. 21, 22, 23.

„finiti modi cogitationis“ der „intellectus absolute infinitus Dei“ als unendlicher modus eingeschoben.[1]) — Es ist nicht leicht zu sagen, welches der wesentliche Unterschied zwischen der göttlichen „cogitatio“ und dem „intellectus infinitus Dei“ sei. Nur das geht aus den gelegentlichen Bemerkungen Spinozas hervor, dafs die „cogitatio absoluta“ zur „natura naturans“, der „intellectus infinitus“ aber als zur „natura naturata“ gehörig zu denken sei.[2]) Auch wird man sagen müssen, dafs die „absoluta cogitatio“ als Attribut Gottes unteilbar und unveränderlich sei gerade im Gegensatz zum „intellectus infinitus Dei“, der als Inbegriff aller endlichen „modi cogitationis“ offenbar teilbar und infolge der Veränderungen der endlichen Modi selbst ein Veränderliches ist. Danach läfst sich etwa die Bestimmung aufstellen, dafs die „cogitatio absoluta“ zum „intellectus infinitus“ sich gerade so verhält wie die „natura naturans“ zur „natura naturata“.

Nur kurz sei hier eingegangen auf die Frage, ob im Spinozistischen System Gott eine „idea Dei“, d. h. Selbstbewufstsein zugeschrieben werden müsse. Kuno Fischer, Theodor Camerer, James Martineau u. a. haben sie verneint.[3]) Offenbar indessen zu Unrecht; denn es lassen sich leicht Gedankengänge Spinozas nachweisen, nach denen Gott ohne ein Wissen von sich selbst nicht gedacht werden könne. Gott, kann man im Sinne Spinozas sagen, wird sich sowohl in der „cogitatio“, wie im „intellectus infinitus“, wie in jedem endlichen „modus cogitationis“ selbst zum Objekt des Erkennens, insofern alles, was ist, in Gott ist, und nur vermittelst des Begriffes „Gott“ gedacht werden kann. Alles, was der göttlichen „cogitatio“ oder dem „intellectus Dei“ als Objekt angehört, wird gedacht als in Gott seiend und mittels des Begriffes Gottes: darum erkennt Gott sich selbst in allen seinen Erkenntnissen, ebenso wie Gott es ist, der sich selbst liebt in aller Liebe der

---

[1]) Eth. I, pr. 23; V, pr. 40, schol.

[2]) Eth. I, 31. — „Puto me satis clare et evidentur demonstravisse intellectum, quamvis infinitum, ad naturam naturatam, non vere ad naturantem pertinere . . .“ (epist. 9, Vl. Ld. II, 34).

[3]) Kuno Fischer, Spinoza, 5. Aufl., Heidelberg 1909, S. 365f.; Theodor Camerer, Die Lehre Spinozas, Stuttgart 1877, S. 1; James Martineau, a study of Spinoza, London 1882, S. 327ff.; Elmer E. Powell, a. a. O., S. 92ff.

endlichen Wesen zueinander. — Diese Auffassung vermag leicht durch spezielle Hinweise gestützt zu werden: „Ein vollkommenes Denken,“ heifst es schon im tractatus brevis in Hinsicht auf Gott, „mufs eine Erkenntnis, Idee oder Weise des Denkens haben von allen und jeglichen Dingen, die wirklich sind, sowohl von Substanzen, als von Modis, nichts ausgenommen.“[1]) Und in der Ethik wird gesagt: „In Deo datur necessario idea tam ejus essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur.“[2]) Mehrfach finden sich ferner Wendungen, wie „Deus se ipsum intelligit“[3]), und im letzten Buche der Ethik heifst es zum Überflufs noch ausdrücklich: „Dei natura gaudet infinita perfectione, idque concomitante idea sui, hoc est idea suae causae . . .“[4])

Danach kann es als erwiesen gelten, dafs dem Spinozistischen Gotte nicht nur ein unendliches Bewufstsein, sondern auch ein unendliches Selbstbewufstsein zugesprochen werden mufs, und dafs diese beiden nichts verschiedenes, sondern schlechterdings eines und dasselbe sind. Wenn Gott Bewufstsein hat von allen Dingen, und alle Dinge wiederum in Gott sind und durch Gott allein begriffen werden, so ist Gottes Bewufstsein von der Welt Gottes Bewufstsein seiner selbst; und jeder „modus cogitationis“ ist ein göttlicher Gedanke, in dem Gott sich seiner selbst, sofern er dieses oder jenes besondere Wesen konstituiert, bewufst wird.

Wenden wir uns wieder zurück zu Spinozas Lehre von den endlichen Modis. Jeder endliche Modus der Substanz hat als Affektion des göttlichen Seins oder als Teil der „natura naturata“ Anteil an allen Attributen, aus denen die Substanz besteht. Wie die „substantia cogitans“ eins ist mit der „substantia extensa“, so ist auch jeder „modus extensionis“ zugleich „modus cogitationis“.[5]) Was unter dem Attribut der

---

[1]) Tract. brev. Sigwart S. 57; Schaarschmidt S. 42. — Dafs Gott keine Idee seiner selbst habe, widerstreitet schon der Spinozistischen Behauptung der höchsten Vollkommenheit Gottes, die einschliefst, dafs Gott allwissend ist (vergl. tract. brev., Sigwart S. 17, Schaarschmidt S. 9f.)

[2]) Eth. II, pr. 3; vergl. ferner epist. 32, Vl. Ld. II, 130.

[3]) Eth. II, pr. 3, schol. [4]) Eth. V, pr. 35, dem.

[5]) „modus extensionis et idea illius modi una eademque est res: sed duobus modis expressa.“ (Eth. II, pr. 7, schol.)

„extensio“ ein Körper, das ist unter dem Attribut der „cogitatio“ die Idee dieses Körpers in Gott; und eben diese Idee des Körpers bildet die zu ihm gehörige „mens“.[1]) So ist der Mensch eine „res particularis“ der göttlichen Substanz, die als Modus der Ausdehnung ein Körper, als Modus des Bewufstseins die Idee dieses Körpers oder der ihm zugehörige Geist ist.

Mit diesen Bestimmungen wird offensichtlich von Spinoza eine Art Allbeseelung gelehrt: nicht nur der Mensch hat eine Seele, die in der Idee seines Körpers besteht, sondern auch das Tier (was Descartes geleugnet hatte!), ja auch der Baum, die Blume, der Stein, das Sandkorn. Kurzum: die ganze Natur ist beseelt; denn zu jedem Modus der Ausdehnung gibt es in Gottes Geist eine Idee, und diese Idee ist die Seele oder der Geist jenes Modus'. Diese Allbeseelung ist nun nicht eine gleichmäfsige in der ganzen Natur, sondern hat Gradabstufungen. Sagt doch Spinoza ausdrücklich, die Körper seien: „omnia, quamvis diversis gradibus, animata.“[2])

Verfolgen wir Sinn und Tragweite dieser metaphysischen Bestimmungen weiter ins einzelne. Wenn Körper und Geist in ihrer metaphysischen Grundlage eines und dasselbe sind, der Körper das Objekt des Geistes, der Geist die Idee oder Erkenntnis des Körpers, so mufs zwischen ihnen absolute Konformität herrschen; d. h.: der Reihe der „modi extensionis“ als des formalen Seins entspricht eine völlig adäquate Reihe von „modis cogitationis“ im objektiven Sein. — „Ordo et connexio idearum,“ lauten jene bekannten Worte Spinozas, „idem est ac ordo et connexio rerum“[3]); oder an anderer Stelle: „Idea eodem modo se habet objective ac ipsius ideatum se habet realiter.“[4]) „Wie unser Körper (besagt auch schon der tractatus brevis[5])) so ist auch die Seele, Vorstellung, Er-

[1]) Eth. II, pr. 11; II, pr. 21, schol.; III, pr. 2, schol.

[2]) Eth. II, pr. 13, schol. — Dafs Spinoza Gradabstufungen der Vollkommenheit der Modi lehrt, dementsprechend also auch Gradabstufungen der Vollkommenheit der Beseelung, geht auch aus dem Appendix zu Buch I der Ethik hervor, wo es heifst: „Ille effectus perfectissimus est, qui a deo immediate producitur, et quo pluribus aliquid causis intermediis indiget ut producatur, eo imperfectius est.“

[3]) Eth. II, pr. 7; V, pr. 1.

[4]) tract. de emend. Vl. Ld. I, 13.

[5]) tract. brev., Sigwart S. 58f., Schaarschmidt S. 44.

kenntnis usw. beschaffen. — So viel er sich verändert, ebensoviel verändert sich auch jedesmal die Seele." — Bemerkt sei dazu noch, dafs dieser von Spinoza gelehrte Parallelismus zwischen Leib und Seele nach dem oben Gesagten nicht ein dualistischer, sondern ein monistischer ist, d. h. ein Parallelismus von zwei Erscheinungsweisen eines und desselben diesen zugrundeliegenden Realen. In der Idealität von Körper und Geist, die durch das Verhältnis der einen Substanz zu den in ihr befindlichen Modis gegeben ist, hat ja diese Parallelität zwischen dem formalen und objektiven Sein ihre Grundlage. Ist es einer und derselbe Modus, der bald unter dem Attribut der „cogitatio", bald unter dem Attribut der „extensio" betrachtet wird, so müssen seine Erscheinungsweisen sich hier wie dort völlig entsprechen; zu jedem Bestandteil und jeder Veränderung im Körper gehört demnach notwendig die abbildende Idee dieses Bestandteils und jener Veränderung als deren adäquate geistige Darstellungsform im göttlichen Intellekt.

Diese Konsequenzen führen weiterhin zu bedeutsamen Lehren. Ist der Körper ein Zusammengesetztes aus sehr vielen sehr zusammengesetzten Individuen, so ist die Seele oder Idee dieses Körpers gleichfalls ein Zusammengesetztes aus sehr vielen sehr zusammengesetzten Ideen von Körperindividuen; denn: „cujuscumque individui corpus componentis datur necessario in Deo idea." [1]) Spinoza hat diese Konsequenz aus seinen metaphysischen Voraussetzungen, die Seele in einen Komplex von Ideen aufzulösen, wie es von völlig verändertem Ausgangspunkte her und unter völlig veränderten Gesichtspunkten in der empiristischen Philosophie Englands Hume tat, ausdrücklich gezogen: „Idea, quae esse formale humanae mentis constituit (heifst es an jener berühmten Stelle der Ethik) non est simplex, sed ex plurimis ideis composita." [2]) Die menschliche Seele besteht oder ist zusammengesetzt aus den sehr vielen Ideen einzelner Körperindividuen und Körperaffektionen, entsprechend der Grundlehre, dafs ihr gesamtes Sein darin aufgeht, unter dem Attribut der „cogitatio" die geistige oder objektive Darstellungsform dessen zu sein, was unter dem Attribut der „extensio" im Körper realiter oder formaliter enthalten ist.

---

[1]) Eth. II, pr. 15, dem. [2]) Eth. II, pr. 15.



Spinoza hat diesen Begriff der Seele noch deutlicher zu gestalten gesucht durch die Bestimmung, dafs die Ideen, aus denen sie zusammengesetzt ist, gegeben sind in den Ideen der Affektionen, der unser Körper von anderen Körpern erleidet. „Mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur.“ [1]) Aus dieser Angabe erwächst Spinoza die Möglichkeit zu erklären, wieso der menschliche Geist im Grunde nicht nur (wie die Erfahrung lehrt) die cognitio seines eigenen Körpers ist, sondern auch zugleich die einer grofsen Anzahl anderer Körper, die mit dem eigenen in irgendwelcher Berührung stehen. Die Idee jedes Modus nämlich, durch den der menschliche Körper von äufseren Körpern affiziert wird, schliefst nicht nur die Idee des eigenen, sondern auch die des fremden Körpers ein, durch den der eigene Körper affiziert wird[2]); und wie die Seele den eigenen Körper nicht kennt als durch die Ideen der Affektionen, die er erleidet, so auch kennt sie die äufseren Körper nicht anders, als durch eben diese Ideen der Affektionen ihres Körpers. An diesen Ideen ist die Seele dementsprechend auch umso reicher, je fähiger der Körper ist, von anderen Körpern affiziert zu werden; denn „omnia, quae in corpore humano contingunt, mens humana percipere debet.“ [3])

Die Begriffsbestimmung der Seele bei Spinoza ist aber mit den vorstehenden Angaben keineswegs erschöpft. Sagt Spinoza im zweiten Buche der Ethik anfangs: „Objectum ideae humanam mentem constituentis est corpus sive certus extensionis modus actu existens et nihil aliud“ [4]), so widerspricht er dieser Bestimmung im weiteren Verlaufe seiner Lehre selbst. Die Ideen nämlich, aus denen die Seele besteht, haben nicht nur den Körper bezw. seine Affektionen zum Gegenstand. Vielmehr wird die Seele zugleich auch sich selbst zum Objekt, besteht also nicht nur aus Ideen der Affektionen des Körpers,

---

[1]) Eth. II, pr. 19.

[2]) Eth, II, pr. 16, pr. 17; man beachte, dafs Eth. II, pr. 16, cor. 2. an Johannes' Müllers Gesetz der spezifischen Energie der Sinnesnerven erinnert.

[3]) Eth. II, pr. 14, dem.; ebenso II, pr. 12.

[4]) Eth. II, pr. 13.

sondern auch aus den Ideen dieser Ideen, wie nach der ausdrücklichen Lehre Spinozas zu jeder Idee in Gott eine Idee dieser Idee gehört und so ins Unendliche weiter.[1])

Mit diesen Bemerkungen kommen wir zu Spinozas Theorie des menschlichen Selbstbewufstseins. Gott hat von jener Idee, die das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, wieder eine Idee; und diese Idee der Idee ist das Wissen, das der menschliche Geist von sich selbst hat. Zu der „idea corporis" gehört notwendig eine „idea ideae corporis", entsprechend dem Satze: „Simulac quis aliquid scit, eo ipso scit se id scire, et simul scit se scire quod scit et sic in infinitum."[2]) Diese Bestimmungen tragen ersichtlich eine Schwierigkeit in Spinozas System hinein: wenn nämlich auf der Seite des objektiven Seins zur Idee des Körpers eine Idee der Idee gehört, so mufs Spinoza auf Seiten des formalen Seins entsprechend dem oben gekennzeichneten Parallelismus das Correlat zu dieser „idea ideae corporis" angeben. Das aber vermag er nicht; und so steht hier die Gefahr offen, dafs das Prinzip des Parallelarismus durchbrochen wird infolge des Übergewichtes, das auf Seiten des geistigen Seins durch die zur „mens" hinzukommende „idea mentis" gegeben ist. Spinoza sucht dieser Gefahr dadurch zu entgehen, dafs er sagt: „mens" und „idea mentis" seien schlechthin dasselbe, fallen in einen Akt zusammen; oder: Bewufstsein und Selbstbewufstsein sind nichts Unterschiedenes, sondern eine und dieselbe Idee. „Mentis idea et ipsa mens (heifst es in der Ethik) una eademque est res, quae sub uno eodemque attributo, nempe cogitationis, concipitur. Mentis, inquam, idea et ipsa mens in Deo eadem necessitate ex eadem cogitandi potentia sequuntur dari. Nam revera idea mentis, hoc est idea ideae nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec ut modus cogitandi absque relatione ad objectum consideratur."[3]) Genau erwogen indessen ist auch diese scheinbare Lösung Spinozas keine Lösung des gegebenen Widerspruchs. Wenn nämlich die Idee des Körpers unter Abstraktion von ihrer Beziehung auf den Körper betrachtet wird, so ist sie damit eine schlechthin unbestimmbare Idee, wird

---

[1]) Eth. II, pr. 20, 21.
[2]) Eth. II, pr. 21, schol. [3]) Daselbst.

aber damit nicht ohne weiteres zu einer Idee ihrer selbst oder Idee der Idee. Die bloſse Abstraktion von dem Objekt des Geistes, nämlich dem Körper, macht den Geist noch nicht unmittelbar zur Idee des Geistes selbst. So bleibt trotz der aufgestellten Behauptung einer Identität von Geist und Idee des Geistes bestehen, daſs Spinozas metaphysisches Prinzip der Parallelität von Geist und Körper an dieser Stelle einen Durchbruch erlitten hat, insofern als das Korrelat zu „idea mentis" unter dem Attribut der „extensio" fehlt.

Die Lehre von der Identität von Geist und Idee des Geistes führt für Spinozas Theorie des Selbstbewuſstseins zu wichtigen Konsequenzen. Ist der Geist zusammengesetzt aus einer Mannigfaltigkeit der Ideen, und zwar den Ideen der Affektionen des Körpers, so folgt aus der Identität von Geist und Idee des Geistes, daſs auch die „idea mentis" oder das Selbstbewuſstsein ein Zusammengesetztes aus einer gleich groſsen Mannigfaltigkeit von Ideen ist, und zwar den Ideen der Ideen von den Affektionen des Körpers. Hierdurch wird verständlich, wenn Spinoza schreibt: „Mens humana non tantum corporis affectiones, sed etiam harum affectionum ideas percipit" und unmittelbar darauf: „Mens se ipsam non cognoscit nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit." [1])

Noch eine weitere Konsequenz aus dem bisher Gesagten möge hier kurz skizziert sein: Zu jedem Modus der Ausdehnung — so war oben betont worden — gehört nach Spinoza unter dem Attribut der „cogitatio" die Idee dieses Modus der Ausdehnung; und zu jeder Idee gehört wiederum im göttlichen Intellekt eine Idee dieser Idee. Mit anderen Worten: Jede körperliche „res particularis" hat eine Seele, die gegeben ist in der Idee dieses Körpers; und jede Seele hat zugleich Selbstbewuſstsein, d. h. eine Idee ihrer selbst. Oder, wie man vielleicht genauer sagen müſste: jede Seele ist nicht nur Bewuſstsein eines Körpers (cognitio corporis), sondern zugleich auch Bewuſstsein dieses Bewuſstseins [2]) und weiter so

---

[1]) Eth. II, pr. 22, 23.

[2]) Ganz allgemein gesagt besteht danach bei Spinoza das Wesen des menschlichen Geistes im Bewuſstsein bezw. in der Erkenntnis. „Mentis

ins unendliche. Kein „corpus" ohne „mens", keine „mens" ohne „idea mentis". — Mit diesen Bestimmungen erfährt die oben angeführte Lehre Spinozas von der gradweis abgestuften Allbeseelung des Universums noch eine weitere und tiefere Ausprägung. Nicht nur beseelt sind alle endlichen Dinge — vom Menschen herab bis zum Wurm und weiter bis zum Baum, Strauch, Stein und Sandkorn — sondern auch mit der Idee ihrer selbst, d. h. mit Selbstbewufstsein ausgestattet; auch hierfür gilt zugleich die oben zitierte Bestimmung: „quamvis diversis gradibus." Diese letzte Konsequenz aus seiner Lehre vom Geist und der Idee des Geistes ist von Spinoza selbst allerdings nicht mehr ausdrücklich gezogen worden. Sie ergibt sich indessen so völlig ungezwungen aus seinen eigenen Bestimmungen, dafs wir nicht daran zweifeln können, in ihr eine Anschauungsweise zu haben, die er ohne Bedenken als die seine anerkannt hätte; wäre doch eine Verneinung der „conclusio" auch hier wie immer gleichbedeutend mit dem Zugeständnis, dafs etwas in den Prämissen nicht seine Richtigkeit habe!

Von dieser Spitze des Spinozistischen Systems fällt ein deutliches Licht auf den eklatanten Gegensatz zwischen den Lehren vom Bewufstsein bei Spinoza und bei Descartes. Dort die enggefafste Behauptung, dafs ein Bewufstsein aufser Gott und den etwaigen nicht-irdischen Wesen nur noch den Menschen zukomme; hier die pantheistisch-panpsychistische Lehre, dafs es kein Ding im göttlichen Sein gebe ohne Seele und Wissen von sich selbst. Stärker können zwei Systeme kaum auseinanderklaffen, deren grundlegende Elemente in so vieler Hinsicht verwandte Voraussetzungen und Bestandteile aufweisen. Spinoza — so mufs man sagen — hat die Cartesianische Philosophie zu Ende gedacht, und zwar „zu Ende" im buchstäblichen Sinne des Wortes. Er steht am Ausgangspunkt jener Entwicklungsreihe, die von Descartes in die Wege geleitet worden ist. Über ihn hinaus gibt es keine Fortbildung der bis dahin fortgeführten Gedanken mehr; nur noch ein Annehmen oder Ablehnen seiner Lehre.

---

essentia, hoc est potentia in sola cogitatione consistit." (Eth. V, pr. 9, dem.) — „Nostrae mentis essentia in sola cognitione consistit." (Eth. V, pr. 36, schol.)

Für die Fortentwicklung des Bewufstseinsproblemes in seinem ganzen von Descartes aufgezeigten Umfange sind die Spinozistischen Ideen im wesentlichen unwirksam geblieben. Die Fortschritte in Problemstellung und -Lösung kommen nicht auf dem Wege über Malebranche und Spinoza zustande, ja überhaupt zunächst nicht auf Wegen, die in Frankreich oder den Niederlanden beschritten werden, sondern in England durch Locke, in Deutschland durch Leibniz.

II. Kapitel.

Die Lehren vom Bewufstsein in der englischen Philosophie von Hobbes bis Hume.

Literaturangabe.

Die Zitate in diesem Kapitel beziehen sich auf folgende Ausgaben:

Thomas Hobbes: Opera philosophica quae latine scripsit, ed. Molesworth, 5 Bde., Londini 1839—1545 (zitiert unter Abkürzung; „op. lat." nach Band- und Seitenzahl). — „The elements of law", her. v. Ferd. Tönnies, London 1889 (zitiert: „hum. nat." mit Angabe der Seitenzahl).

John Locke: Essay concerning human understanding, a new edition, London 1828 (in three volumes) (zitiert wie üblich nach Buch, Kapitel und Paragraphen).

George Berckeley: The works, collected and edited by Alexander Campbell Fraser, in three volumes, Oxford 1871 (die „Principles of human Knowledge" zitiert nach Paragraphen; die übrigen Schriften, soweit sie herangezogen sind, nach Band und Seitenzahl der Fraserschen Ausgabe).

David Hume: The philosophical works, edited by T. H. Green and F. H. Grose, London 1874 (die Hauptwerke abgekürzt als „Treat." und „Enqu." mit Angabe der Seitenzahl).

1.

Wie die neuere kontinentale Philosophie nicht mit Nicolaus von Cues oder Giordano Bruno, sondern erst mit Descartes einsetzt, so die neuere englische Philosophie nicht mit Francis Bacon, sondern mit Thomas Hobbes. Für England bedeutet Hobbes eine ähnliche Erscheinung wie Descartes für Frankreich: er ist dort der erste grofse selbständige Metaphysiker, der auf Grund methodischer Prinzipien — auf dem Boden der mecha-

nischen Naturauffassung stehend und das Ideal mathematischer Gewifsheit als Ideal aller Gewifsheit betrachtend — ein universales System der Wissenschaft erstrebt.

Diese Tatsache verbürgt von vornherein eine gewisse Verwandtschaft zwischen den beiden zeitgenössischen Denkern; eine Verwandtschaft, die sich freilich mehr in den Voraussetzungen und der Methode ihres Philosophierens, sowie in dessen erstrebtem Endziel äufsert, als in den beiderseitigen Ergebnissen des Denkens. Gemeinsam sind Descartes und Hobbes als bedeutsamster Faktor das unerschütterliche Vertrauen auf die Wahrheitsfähigkeit der menschlichen Vernunft, das hier wie dort an der Hochschätzung der Mathematik erstarkt ist; mit anderen Worten die rationalistische Methode, deren beide sich im wesentlichen bedienen, gemeinsam ferner die resolute Ablehnung aller teleologischen und ausschliefsliche Anerkennung der mechanisch-causalen Naturerklärung, die für beide ein gleichermafsen empfangenes Geschenk jener Zeit bedeutet, der Zeit der aufblühenden mechanischen Naturwissenschaft; gemeinsam nicht zuletzt auch die Universalität des Denkens, die sich nicht mit dieser oder jener Erkenntnis begnügt, sondern auf das Ganze des dem Menschen wissenschaftlich zugänglichen Universums hinstrebt.

Weit mafsgebender aber als diese Übereinstimmungen sind für die Bestimmung des sachlichen Verhältnisses von Descartes und Hobbes die sie trennenden Elemente. Diese gehen fast durch den gesamten Bestand ihrer Systeme hindurch. Im Hinblick auf die Ergebnisse ihres Denkens könnte man Hobbes eher als den Gegenpol zu Descartes bezeichnen denn als seinen Geistesverwandten. Die „Objectiones“, die Hobbes gegen Descartes' Meditationes gerichtet hat, und die dazu gehörigen Cartesianischen „Responsiones“ bieten einen guten Beweis für den krassen Widerstreit ihrer Überzeugungen. Was Descartes zu den wichtigsten und bedeutendsten Resultaten seiner wissenschaftlichen Lebensarbeit zählt, das erklärt Hobbes als dessen gröfste Irrtümer; und umgekehrt: was Hobbes in seinem System für die unerschütterlichste Wahrheit hält, das scheint für Descartes' völlig anders gerichtete Denkart die gefährlichste Verunglimpfung aller wahren Erkenntnis.

Schon diese Tatsachen sprechen dafür, dafs Hobbes im Ausbau seiner Philosophie von Descartes im wesentlichen unabhängig gewesen ist. Suchen wir nach Vorbildern oder Lehrern, die auf Hobbes nachhaltigen Einflufs gewonnen haben, so finden wir als solche nicht Bacon und ebensowenig Descartes[1]), sondern vor allem diejenigen, die Hobbes selbst als seine Meister bezeichnet: allen voran Galilei; dann Kopernikus, Kepler, Harvey und Gassendi.[2]) Von diesen Einflüssen legt das Hobbesische System selbst deutlich Zeugnis ab: es ist unverkennbar ein Kind seiner Zeit, eines der charakteristischsten konsequentesten Erzeugnisse jener Epoche der im Erstarken begriffenen mechanischen Naturwissenschaft, die damals noch ihre „Sturm- und Drangperiode" durchlebt. In dem Bestreben, alles den Gesetzen des mechanischen Geschehens einzuordnen, wird von Hobbes auch gegenüber der Tatsache des geistigen Lebens nicht halt gemacht und das gesamte psychische Sein mit in den Bestand des allgemeinen Weltmechanismus einbezogen. Die mechanistische Deutung der Vorgänge der Körperwelt wird übertragen auf das Gebiet der geistigen Wirklichkeit; und die mechanische Wissenschaft schlägt damit um zum Sytem des Materialismus. Harvey hatte den Blutkreislauf einer genauen und eingehenden Beschreibung unter-

---

[1]) Dafs trotzdem auch mancherlei von Bacon und Descartes auf Hobbes übergegangen ist, soll mit dem oben Gesagten keineswegs bestritten werden. Von Bacon z. B. hat Hobbes wahrscheinlich seinen wissenschaftlichen Utilitarismus. Die Worte, in denen er diesen bisweilen zum Ausdruck bringt, könnte auch Bacon geschrieben haben, so z. B.: „finis seu scopus philosophiae est, ut praevisis effectibus uti possimus ad commoda nostra; . . . scientia propter potentiam." (op. lat. I. S. 6 ff.). Von Descartes ist Hobbes' Begriffsbestimmung des Körpers beeinflufst; darüber an späterer Stelle.

[2]) Vergl.: „Astronomiae initium . . . non ultra referendum esse puto quam ad Nicolaum Copernicum . . .; post hunc . . . nostris temporibus Galilaeus primus aperuit nobis physicae universae portam primam, naturam motus; . . . postremo, scientiam humani corporis, physicae partem utilissimam, in libris suis de motu sanguinis et de generatione animalium, mirabili sagacitate detexit et demonstravit Gulielmus Harvaeus . . .; at post hos astronomiam et physicam quidem universalem Joannes Keplerus, Petrus Gassendi, Marinus Mersennus . . . pro tam exiguo tempore egregie promoverunt . . ." (Epistola dedicatoria zu „de corpore"; op. lat. I [ohne Seitenzahl]).

zogen[1]), wodurch er über den Verlauf der Blutbewegung im Körper eine speziellere Kenntnis verbreitete, als sie bis dahin allgemein war. Hobbes fühlt sich als sein Fortsetzer und Nachfolger, wenn er eine gleich eingehende Untersuchung in bezug auf Sinneswahrnehmung, Gedächtnis und Denktätigkeit unternimmt und diese nicht nur beschreibt, sondern ihren Verlauf nach ebendenselben Regeln und Gesetzen erklärt, die für die Bewegungen der Körperwelt Gültigkeit haben. Dabei wird ihm zugleich das Empfinden, sich Erinnern, Denken usw. selbst zu etwas Körperlichem; der Geist zur ausgedehnten Substanz; seine Funktionen zu Bewegungsvorgängen; die Psychologie zu einem Teil der Physik; die Physik zur Philosophie überhaupt; und die Philosophie zur Wissenschaft von den Körpern und ihren Veränderungen.

Ist bei Descartes die geistige Wirklichkeit (Gott und die endlichen Geister) der höher bewertete Teil der Welt, mithin das geistige Sein das eigentlich Vorherrschende, weil das unmittelbarer, sicherer, gewisser Erkannte gegenüber der Welt der Materie, so bildet umgekehrt bei Hobbes die Körperwelt den Mittelpunkt, ja sogar den Gesamtinhalt seiner Philosophie: was bei Descartes der Geist, ist bei Hobbes der Körper. Bedeutet Descartes' Lehre einen elementaren Faktor in der Entwicklung des Idealismus und Spiritualismus[2]), so die von Hobbes

---

[1]) In den Schriften: „de motu cordis et sanguinis“ (Frankfurt 1628) und „de circulatione sanguinis ad Riolanum“ (Cambridge 1649 u. ö.). — Das noch heute vielfach erhalten gebliebene Dogma, Harvey habe die Tatsache des Blutkreislaufes nicht nur beschrieben, sondern überhaupt als erster entdeckt, ist schon in den Jahren 1883—1884 gründlich widerlegt worden durch die Arbeiten von Henri Tollin (im Biologischen Zentralblatt, her. v. J. Rosenthal, Bd. III, Erlangen 1884). Danach ist Harvey nur der Darsteller einer Reihe von Entdeckungen, die Servet (1546), Cesalpin (1569), sowie Sylvius, Sarpi, Aquapendente u. a. gemacht haben, deren Resultate er sich z. T. stillschweigends zunutze machen durfte.

[2]) Der Beweis dafür liegt historisch betrachtet darin, daſs einerseits Leibniz unter Einfluſs der Atomistik über Descartes hinaus zu seinem Spiritualismus gelangt, sowie daſs andererseits die Reihe: Descartes, Okkasionalisten, Malebranche, Norris, Collier, Berkeley den Weg anweist, wie sich der englische Idealismus — ungeachtet anderer, z. T. auch religiös-theologischer Einflüsse — entwickelt hat. Übrigens soll keineswegs geleugnet werden, daſs umgekehrt auch sowohl Descartes wesentlichen Einfluſs auf die Ausbildung materialistischer Gedankengänge gehabt hat

das Gleiche für den Materialismus. Tatsächlich ist die Naturphilosophie, die Hobbes entworfen hat, ungeachtet eines deutlich vorhandenen idealistischen Anflugs, der in Hobbes' Phaenomenalismus liegt, reiner Materialismus: und das um so deutlicher, als ja auch jene „phaenomena" oder „apparitiones", in denen allein dem wahrnehmenden Körper eine Kenntnis anderer Körper aufser ihm gegeben ist, nichts anderes sind als „motus corporis sentientis".

Alles Seiende, so lautet die Grundmaxime von Hobbes' Philosophie, ist Körper, alle Veränderung Bewegung.[1]) Dieser Fundamentalsatz ist für Hobbes schlechthin Voraussetzung; er bleibt unbewiesen, und Hobbes versucht nicht einmal den Schein eines Beweises.[2]) Für ihn ist Philosophie lediglich die Wissenschaft von den Körpern, einerseits als „philosophia naturalis" die Wissenschaft von den „corporibus naturalibus", andererseits als „philosophia civilis" die Wissenschaft von den „corporibus constitutis a voluntate humana", also den Staatskörpern.[3]) Diesen letzten Zweig der Philosophie rühmt sich Hobbes, allererst selbst begründet zu haben.[4]) Gott und die Welt der sogenannten Engel und Geister bilden keine Objekte der Philosophie: über sie zu spekulieren, überläfst der wahre Philosoph den Theologen, indem er von seiner Wissenschaft

— die Lehre von den „bêtes-machines" führte bekanntlich zu La Mettries berüchtigtem Buche „l'homme machine" —, sowie dafs ebenso Hobbes möglicherweise auch auf die Entwicklung des Idealismus anregend eingewirkt hat, dadurch, dafs er mit seinem Materialismus (wie oben gesagt) einen konsequent durchgeführten Phaenomenalismus verbindet. Vergl. zu dem hier Gesagten Georges Lyon: L'idéalisme en Angleterre au XVIII[e] siècle, Paris 1888; ferner Br. Wille: Der Phaenomenalismus des Thomas Hobbes, Kiel 1888.

[1]) Dieser Satz ist gleichbedeutend mit dem anderen, dafs Geister als unausgedehnte Substanzen nicht möglich seien; auch Geister sind Körper; vergl. op. lat. I, 111; III, 30, 87, 280; ferner Ferdinand Tönnies, Thomas Hobbes, 1. Aufl., Stuttgart 1896, S. 125f.; 2. Aufl., Leipzig 1912, S. 102f.

[2]) „Diese Grundanschauung ist Voraussetzung, nicht Resultat seiner Lehre und in diesem Sinne durchaus dogmatisch." (Rob. Reininger, Philosophie des Erkennens, Leipzig 1911, S. 178.)

[3]) op. lat. I, 10.

[4]) „Philosophia civilis . . . antiquior non est . . . libro quem de cive ipse scripsi." (Epist. dedicatoria zu „de corpore.")

alles ausschliefst, was nicht körperlich, mithin nicht durch seine Quantität mathematischer Behandlung zugänglich ist.[1])

Unter dem „corporibus naturalibus“ (d. h. den nicht von Menschen geschaffenen, natürlichen Körpern) vollzieht Hobbes eine klassische, die gesamte Grundtendenz seiner Philosophie kennzeichnende Scheidung.[2]) Er teilt die natürlichen Körper in zwei Gruppen: erstens solche, die von fast allen Körpern (einschliefslich ihrer selbst) Abbilder oder Erscheinungen (exemplaria) in sich tragen, und zweitens solche, denen diese Abbilder fehlen. Die Körper der ersten Art sind die Tiere und Menschen, mithin die wahrnehmenden Wesen; die Körper der zweiten Art die der Sinneswahrnehmung unfähigen, blofsen Körper, diejenigen, die keine „sensoria organa“ besitzen.[3]) Von allen Erscheinungen, welche die der Sinneswahrnehmung befähigten Körper in sich finden, ist, so sagt Hobbes ausdrücklich, die Tatsache, dafs solche Erscheinungen existieren, selbst die wunderbarste[4]), und in der Folge wendet sich dementsprechend seine Aufmerksamkeit in besonderem Mafse diesem so bedeutsamen Problem zu.

---

[1]) op. lat. I, 9—10 („. . . excludit a se philosophia Theologiam doctrinam de natura et attributis Dei, aeterni, ingenerabilis, incomprehensibilis, in quo nulla compositio, nulla divisio institui, nulla generatio intelligi potest. Excludit doctrinam de angelis et rebus illis omnibus, quae nec corpora, nec corporum affectus existimantur.“)

[2]) op. lat. I, 316. — Zur Begriffsbestimmung des Körpers vergl. bei Hobbes folgende Stellen: „Ego per corpus intelligo id de quo vere dici potest, quod existit realiter in seipso, habetque etiam aliquam magnitudinem“ (op. lat. III, 537); ferner: „corpus est quidquid non dependens a nostra cogitatione cum spatii parte aliqua coincidit vel coextenditur“ (op. lat. I, 91) und „extensio coporis dicitur essentia“ (op. lat. I, 104); vergl. auch op. lat. I, 92, 93. Diese Definitionen zeigen einen deutlichen Einflufs Descartes'.

[3]) Die Zumutung, dafs alle Körper empfindungsbefähigt sein sollten, lehnt Hobbes ausdrücklich ab: „Scio fuisse quosdam philosophos, eosdemque viros doctos“ — (gemeint sind vielleicht Giordano Bruno, Thomas Campanella oder andere) — „qui corpora omnia sensu praedita esse sustinuerunt; nec video, si natura sensionis in reactione sola collocaretur, quo modo refutari possint . . .“ (op. lat. I, 320). Hobbes' eigenes Ergebnis lautet: „. . . non omnia corpora sensu praedita esse.“ (Daselbst.)

[4]) „Phaenomenωn omnium, quae prope nos existunt, id ipsum τὸ φαίνεσθαι est admirabilissimum“ (op. lat. I, 316).

Man kann unbedenklich sagen, dafs Hobbes bis zu seiner Zeit hin — neben Plato, Aristoteles und Descartes — mit am energischsten über das Problem der Wahrnehmung nachgedacht habe. Descartes' Schwierigkeiten, die Möglichkeit der Sinneswahrnehmung zu erklären, erstanden in der Hauptsache unvermeidlich aus der konsequenten Scheidung der ausgedehnten und bewufstseintragenden Substanz, zwischen denen er keine gegenseitige Verbindung, kein Aufeinanderwirken rationell erklären konnte. Diese Schwierigkeiten fallen für Hobbes naturgemäfs fort. Ihm ist ja das Subjekt des Wahrnehmens selbst nur ein Körper unter anderen Körpern, die Sinneswahrnehmung mithin geradeso ein körperliches Geschehen wie Ernährung, Verdauung und Blutkreislauf. Wenn alles Seiende Körper, alle Veränderung Bewegung, was kann die Sinneswahrnehmung anderes sein als ebenfalls eine Bewegung des wahrnehmenden körperlichen Subjekts.[1]) Nur die besondere Art dieser Bewegung festzustellen, ihren Unterschied von anderen Bewegungen, die nicht Sinneswahrnehmungen sind oder bedingen: das ist die Frage, die Hobbes sich als Problem aufdrängte.

Aufgegeben ist bei Hobbes mit dieser materialistischen Grundanschauung im vornhinein die alte Aristotelische Auffassung des Wahrnehmens als „receptio formae sine materia“,[2]) die — unter Zusammenflufs mit der Demokritischen εἴδωλα-theorie — in der Lehre von den „species sensibiles“ oder „intentionales“ bis an die Schwelle der neueren Philosophie nachgewirkt hat. Wie von der Cartesianischen, so ist Hobbes auch von diesen Aristotelisch-peripatetischen Bestimmungen über den Wahrnehmungsprozefs im wesentlichen unabhängig. Mit Descartes aber teilt er — was beide wiederum mit Gassendi gemein haben[3]) — das Bemühen, den Empfindungsvorgang

[1]) „sensio in sentiente nihil aliud esse potest praeter motum partium aliquarum intus in sentiente existentium“ (op. lat. I, 317) — „omnis sensio est motus“ (op. lat. II, 14); vergl. ferner op. lat. I, 318, 319, 320, 328; III, 5, 6, 48 u. ö.

[2]) „. . . αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης“ (Aristoteles, de an. 424a, 17f.)

[3]) Vergl. Félix Thomas, La philosophie de Gassendi, Paris 1889, S. 119f., 122ff.; Paul Pendzig, Pierre Gassendis Metaphysik, Bonn 1908, S. 28f., 30ff.

physiologisch zu deuten, d. h. die Tatsachen der physiologischen Forschungen jener Zeit nutzbar zu machen. Dabei unterläuft ihm indessen schon insofern ein arges Versehen, als er nicht wie Descartes und seine Schüler das Gehirn, sondern konsequent das Herz als Zentralorgan des gesamten geistigen Lebens betrachtet[1]), sich in dieser Hinsicht zu Descartes verhaltend wie etwa im Altertum Aristoteles zu Alkmaion, sowie zu Hippokrates und Galenus stand.[2]) Alle Empfindungen sind demzufolge für Hobbes Bewegungsvorgänge, und zwar genauer Bewegungsvorgänge des Herzens, die von den äufseren Körpern erregt werden, wenn vermittelst der Nerven als Leitungsbahnen sich äufsere Eindrücke bis zum Herzen als dem Sitz und Zentrum des Wahrnehmens, Erinnerns und Denkens fortpflanzen.[3]) Das mufs im folgenden noch deutlicher gemacht werden.

Eine Empfindung — so lehrt die Hobbesische Theorie — tritt immer dann ein, wenn ein Körper eines der „Organa sensoria“ eines empfindungsbefähigten Körpers in Bewegung versetzt[4]), und diese Bewegung sich — die Unversehrtheit der leitenden Nerven vorausgesetzt[5]) — vermittelst der „spiritus animales“ ununterbrochen erst zum Gehirn und von dort zum Herzen hin fortsetzt. Hier entsteht alsdann eine gewisse Gegenbewegung oder Reaktion („cordis resistentia sive contrapressio“), die — je nach der Verschiedenheit der bewirkenden Bewegungsart — diese oder jene bestimmte Vorstellung (phantasma) bewirkt. Hierbei ist für Hobbes nur das eine noch von Wichtigkeit, dafs zur Erzeugung eines „phantasma“ die den Widerstand des Herzens auslösende Bewegung genügend stark sein mufs, um sich von anderen bereits vorhandenen Bewegungs-

---

[1]) „Sensionis omnis origo: cor“ (op. lat. I, 319 f.); ebenso op. lat. III, 5 f. Interressant ist, dafs bei Hobbes in seinem Jugendwerk „Human nature“ noch nicht das Herz, sondern eher das Gehirn die Rolle eines Zentralorgans des geistigen Lebens spielt; vergl.: hum. nat. S. 4, 5 u. ö.

[2]) Vergl. Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen, Teil II, 2, 3. Aufl., Lpz. 1879, S. 515, 517, 519; Herm. Siebeck, Aristoteles, 2. Aufl., Stuttg. 1902, S. 63, 70; Herm. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 3. Aufl., Berlin 1912, Bd. I, S. 134 (No. 13), Bd. II, S. 36 (No. 105); Fr. Falk, Galens Lehre vom gesunden und kranken Nervensystem, Leipzig 1871, S. 19.

[3]) op. lat. III, 5 f. [4]) op. lat. I, 318. [5]) op. lat. I, 320.

vorgängen abzuheben.[1]) In dieser gelegentlichen Bemerkung Hobbes' mag man in rein physiologischer Gewandung eine Art Vorahnung der Lehre von der sogenannten „Bewufstseinsschwelle" der neueren Psychologie erblicken.

Nicht schwer ist im Sinne Hobbes' die sich aufdrängende Frage zu beantworten, ob nun nach seiner Anschauung die Empfindungsvorstellung, also das gegenständliche Produkt des Empfindungsvorganges (Inhalt der Empfindung), eine Bewegung sei oder nur der Prozefs des Empfindens (Akt), durch den jenes Objekt Gegenstand der Wahrnehmung für uns wird.[2]) Betrachten wir die darauf bezüglichen Äufserungen Hobbes', so finden wir für beide Auffassungsweisen Belege. In der Gleichsetzung von „sensio" und „motus" bedeutet „sensio" bald den Empfindungsvorgang, d. h. den Nervenerregungsprozefs, der von der Peripherie des Körpers zum Herzen hinführt, bald das „phantasma" selbst, d. h. den erlebten Inhalt der Wahrnehmung, der ja mit jener reaktiven Bewegung des Herzens nach Hobbes' Meinung identisch ist. Mehrfach wird gesagt, dafs das „phantasma", also die gegenständliche Vorstellung, aus der „sensio", d. i. dem Empfindungs = Bewegungsvorgang, hervorgehe[3]); ebenso häufig aber auch wiederum, dafs das „phantasma" selbst die „sensio", also ein Bewegungsvorgang sei.[4]) Beide Anschauungen stehen in keinerlei Widerspruch zueinander; sie schliefsen sich nicht nur nicht aus sondern bedingen sich für Hobbes geradezu. Terminologisch wird „sensio" sowohl zur Bezeichnung des Aktes wie des Inhaltes der Emfindung gebraucht[5]); sachlich gelten für

---

[1]) „Si reactio satis fortis sit, efficit phantasma" (op. lat. I, 319); ferner op. lat. I, 320; III, 5—6.

[2]) „Wenn Hobbes . . . den Ausdruck gebraucht, dafs der psychische Akt durch Bewegung entstehe, so treffen wir doch seine eigentliche Meinung nur, indem wir verstehen: dafs er die Bewegung sei." (Ferd. Tönnies, a. a. O., 1. Aufl., S. 127 f.; 2. Aufl., S. 104.)

[3]) op. lat. I, 319, 322. Gleichbedeutend mit „phantasma" werden von Hobbes gebraucht: phaenomenon, repraesentatio, apparitio (vergl. z. B. op. lat. I, 316; III, 5 f.)

[4]) op. lat. I, 319; III, 6.

[5]) Überdies mufs gesagt werden, dafs die Scheidung in Akt und Inhalt des Wahrnehmens bei Hobbes keineswegs so deutlich ist wie bei Descartes.

Hobbes sowohl der Prozefs, der das „phantasma" erzeugt, wie das „phantasma" selbst lediglich als Bewegungsvorgänge: der erste als eine Bewegung der Lebensgeister in den als feinen Röhren gedachten Nerven, der zweite als die oben gekennzeichnete reaktive Bewegung des Herzens. Schon wenn der eine von beiden eine Bewegung ist, gilt es für Hobbes als verbürgt, dafs das gleiche auch für den anderen Teil zutrifft. Denn das „phantasma" ist causal abhängig von einem Bewegungsvorgang, und Bewegung — so lautet bei Hobbes ein unumstöfsliches mechanisches Grundgesetz — kann nur in Bewegung übergehen, ebenso wie sie nur durch Bewegung erzeugt werden kann.[1]) Das ist in der Philosophie Hobbes' ebenso als selbstverständlich vorausgesetzt, wie der Satz von der ausschliefslichen Existenz von Körpern und deren lediglich mechanischen Veränderungen.

Auf Grund dieser materialistisch-mechanischen Deutung des Wahrnehmungsvorganges erklärt Hobbes eine für die Psychologie wichtige Tatsache, die er wahrscheinlich selbständig auf empirischem Wege gefunden hat: die späterhin sogenannte Tatsache der Enge des Bewufstseins und der Verschmelzung der Empfindungen verschiedener Sinne zu einer einzigen Wahrnehmung. Hobbes betont, dafs in jedem Augenblick nur ein — wenngleich vielleicht zusammengesetzter — Gegenstand von uns wahrgenommen zu werden vermöge, d. h. dafs nur eine bestimmt gerichtete Wahrnehmung stattfinden könne, also die Wahrnehmung mehrerer Objekte zu einer und derselben Zeit unmöglich sei.[2]) Als Erklärung gibt er an, dafs, wenn die allen Sinnen gemeinsamen Organe der Empfindung, also das Herz und die ihm zunächst liegenden Nerven, von irgend einem Objekt in Bewegung versetzt seien, in derselben Zeit nicht noch eine zweite von einem anderen Objekt erzeugte Bewegung nebenherlaufen könne, dafs vielmehr, wenn zwei Objekte gleichzeitig unsere Sinne in Tätigkeit setzen, die dadurch entstandene

---

[1]) „Motus nihil generat praeter motum" (op. lat. III, 6). — „Nec motus aliam causam habere intelligi potest praeter alium motum" (op. lat. I, 62). — „Ostensum est motum nisi a motu et a contiguo generari non posse" (op. lat. I, 318).

[2]) „Etsi objectum variegatum videamus, unum tamen est objectum variegatum, non objecta varia" (op. lat. I, 321).



zweifache Erregung zu einer einzigen „verschmelze" (conflare). So ergeben sich denn auch nicht zwei Vorstellungen der beiden verschiedenen Objekte, sondern eine einzige aus beiden zusammengeschmolzene.[1] „Unicum ergo est objectum, quod uno et eodem tempore sensione percipitur." [2])

Neben dieser Theorie, dafs mehrere Erregungen, die unsere Organe gleichzeitig treffen, zur Vorstellung von nur einem Gegenstand zusammenschmelzen, kennt Hobbes auch die Tatsache, dafs gewisse Reize, die unsere Sinne affizieren, unter gewissen Umständen überhaupt kein „phantasma" in uns zu erregen vermögen, weil andere „phantasmata" uns gegenwärtig bereits in Anspruch nehmen. Schon oben war erwähnt worden, dafs Hobbes ausdrücklich betont, ein „phantasma" käme in uns nur zustande, wenn die „sensio" oder „reactio cordis" stark genug sei.[3] Wie das Licht der Sonne das Licht der Sterne unsichtbar macht, so heben — sagt Hobbes — die starken und lebhaften „phantasmata" die schwächeren Erregungen unserer Sinne und Nerven auf; und ein neu auftretender Erregungsvorgang vermag die bereits vorhandenen nur dann zu verdrängen, wenn er „caeteris, pro singulis temporibus, vehementia praestat et praedominatur . . ." [4]) Keimartig enthalten diese Gedankengänge Hobbes' Erwägungen, die in der Entwicklung der neueren Psychologie von Leibniz über Herbart zu Fechner zu fruchtbaren Einsichten in die Gesetzmäfsigkeiten des Seelenlebens führen sollten. Der stärkere Eindruck unterdrückt den schwächeren; ein vorhandener Bewufstseinsinhalt vermag nur dann aus dem Bewufstsein verdrängt zu werden, wenn die neu auftretende Reize eine genügende Stärke haben, die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Bei Hobbes sind diese Gedanken kaum mehr als angedeutet; aber unverkennbar ist doch, dafs bereits er sie konzipiert hat, wenngleich er ihre Tragweite nicht begriff und weitere Konsequenzen aus ihnen nicht zu ziehen vermochte.

Wichtiger noch als diese Elemente der Hobbesischen Philosophie sind für die Entwicklung der neueren Theorien

---

1) op. lat. I, 321. 2) op. lat. I, 322.
3) op. lat. I, 317. („. . . si reactio cordis satis fortis sit.")
4) op. lat. I, 322.

vom Bewufstsein andere Anschauungen, die Hobbes gleichfalls als erster ausgesprochen und aus der Erfahrung gewonnen zu haben scheint; so z. B. die Lehre, dafs alles Erkennen nur durch den Wechsel der Erkenntnisobjekte bedingt, oder anders ausgedrückt: durch die Vergleichung und Unterscheidung („comparando et distinguendo“) der jeweilig zu erkennenden Objekte von anderen Objekten möglich sei.[1]) „That a thing is only known to us“ (sagt gelegentlich John Stuart Mill) „by being know as different from something else, from ourselves as knowing it and also from other known things which are not it . . ., it is one of the profond psychological observations which the world owes to Hobbes.“[2]) Immer eines und dasselbe empfinden, so hat Hobbes diese seine Anschauung in einem präzisen Ausdruck zusammengefafst, und garnicht empfinden kommt auf eins hinaus.[3]) Also nur weil die Objekte des Erkennens wechseln, eines dem anderen folgt, eines vom anderen unterschieden werden kann, haben wir von ihnen eine Erkenntnis. Bliebe es dagegen immer ein und dasselbe Objekt, das unsere Sinnesorgane reizte, so würden wir alsbald aufhören, es zu empfinden, weil — so möchten wir vom modern-psychologischen Standpunkte hinzufügen — physiologisch eine Ermüdung der erregten Nerven durch Ansammlung von Dissimilationsstoffen, psychologisch eine kontinuierlich fortschreitende Intensitätsabnahme des Bewufstseinsbestandes mit typisch qualitativen Veränderungen, sowie eine Verminderung der Aufmerksamkeitsspannung, mithin eine völlige geistige Abstumpfung bis zum Dämmer- und Schlafzustand hier einträte. Hobbes hätte hier nur sagen können, dafs eine einmal von

---

[1]) „Sensioni adhaeret proprie dictae, ut ei aliquae insita sit perpetua phantasmatum varietas, ita ut aliud ab alio discerni possit“ (op. lat. I, 320). Aus diesem Grunde lehrt Hobbes, dafs keine „sensio“ ohne die „memoria“ möglich sei.

[2]) John Stuart Mill, an Examination of Sir William Hamiltons Philosophy, fourth edition, London 1872, S. 64. — Die Gleichsetzung von „to know a thing“ mit dem „to distinguish it from other things“ hat sich in der englischen Psychologie seit Hobbes nicht mehr verloren; sie findet sich nicht nur später bei Locke und bei Mill, sondern u. a. auch bei Hamilton, Al. Bain, Herb. Spencer.

[3]) „Sentire semper idem et non sentire ad idem recidunt“ (op. lat. I, 321).



einem Objekte erzeugte Bewegung — wenn das erregende Objekt anhaltend dasselbe bleibe und nicht mit anderen abwechsle — dasselbe sei wie gar keine Bewegung. Von Interesse ist hier vielleicht nur noch die Art, wie Hobbes versucht, diesen seinen Grundsatz durch Beweise zu stützen. Man nehme einmal einen Menschen an — schreibt er, damit zugleich eine in der späteren französischen Philosophie sehr beliebte wissenschaftliche Fiktion im Kern vorwegnehmend[1]) —, der bei sonst völlig gesunder Körperkonstitution doch nur über einen einzigen Sinn verfüge, nämlich den Gesichtssinn, und dessen Augen nun immer auf einen und denselben Gegenstand von absolut gleicher Farbe und Art gerichtet seien, so ist kein Zweifel, dafs er allmählich garnichts mehr sehen würde, ebensowenig wie der Mensch von gewissen inneren Vorgängen seines Körpers etwas weifs, die beständig als Sinnesreize wirken und darum nicht mehr empfunden werden.[2]) Man könnte nur sagen, dafs er noch immer im Zustande völliger Betäubung diesem Gegenstande zugewendet sei, keineswegs aber dafs er ihn sehe.

Wie nun die Empfindung und ihre Ursachen Bewegungsvorgänge, so sind naturgemäfs für Hobbes alle geistigen Vorgänge, so auch das Erinnern, sich Einbilden, Denken, Träumen ein gleiches. Die Empfindung ist nach dem sensualistischen Charakter der Hobbesischen Philosophie die Urquelle aller Funktionen des Geistes: weder Erinnerung noch Denken — bei Hobbes als „ratiocinatio“ bekanntlich eine Art des Rechnens — können stattfinden ohne voraufgegangene Empfindung.[3]) Aus der „sensio“ als ihrem Ursprung leiten sich alle geistigen Vorgänge her; sie sind selbst nichts anderes als

---

[1]) Gemeint ist die Condillac-Bonnetsche Fiktion eines in eine Marmorhülle gekleideten Menschen, dem nach und nach alle Sinne gegeben werden. Zur Geschichte dieser Fiktion vergl. Max Offner, Die Psychologie Charles Bonnets, in „Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung“, Heft 5, Leipzig 1893, S. 563 ff.

[2]) op. lat. I, 321.

[3]) op. lat. I, 2 ff.; das Ratiocinari ist zwar nach Hobbes eine Art von Addieren und Subtrahieren mit Nominaldefinitionen; diese Definitionen aber vermögen vom Geiste nur gebildet zu werden auf Grund von vorhergegangenen Sinnesempfindungen; damit hat auch die ratiocinatio die sensio zur Voraussetzung.

Umbildungen früherer Empfindungen.[1]) Somit sind auch sie nichts anderes als bestimmte „motus corporis", wie der Geist selbst ein Körper unter Körpern und alle seine Veränderungen Bewegungen.

Hobbes hat auf dieser Grundlage wie eine eingehende Wahrnehmungs-, so auch eine genauere Theorie des Gedächtnisses und der Erinnerung entworfen, die zur Erläuterung seiner psychologischen Annahmen kurz skizziert sei. Von jeder Sinneswahrnehmung bleiben „remoto sive praetervecto objecto" gewisse „reliquiae praeteritae sensionis" zurück[2]), die darin bestehen, dafs die ursprünglich von dem wahrgenommenen Objekt erregten Bewegungen auch nach der Entfernung des Objekts weiter beharren. Diese zurückbleibenden Bewegungsvorgänge bilden die Grundlage für die Möglichkeit der „phantasmata" der Einbildungskraft (phantasia, imaginatio).[3]) Als solche „phantasmata" unterscheidet Hobbes im wesentlichen zwei Gruppen: die „phantasmata vigilantium", die Einbildungsvorstellungen im Wachzustand, und die „phantasmata dormientium" oder „somnia", die Traumvorstellungen. Beide Arten dieser Vorstellungen der „imaginatio" gehen auf die „sensio" zurück und sind in ihren Bestandteilen aus der Sinneswahrnehmung abgeleitet. Diesen Satz, dafs keine „phantasmata imaginationis" möglich seien ohne vorherige „phantasmata sensionis", hat Hobbes kaum minder stark betont als später Hume seinen Grundsatz: keine „ideas" ohne „impressions", wenngleich er weit davon entfernt ist, diese Einsicht in ähnlicher Weise zum methodischen Prinzip zu erheben, wie Hume es getan hat. „Nullam habemus imaginationem, quae non ante fuit in sensione vel tota vel per partes"[4]), schreibt er, und: „Nihil somnimus nisi quae a phantasmatis sensionis praeteritae sunt composita et ficta."[5]) Der wesentlichste Unterschied zwischen den Vorstellungen der Sinneswahrnehmung und der wachen Einbildung ist für Hobbes entsprechend der überlieferten Aristotelischen Lehre von der *φαντασία* als *αἴσθησις ἀσθενής* nur ein Gradunterschied. Die Einbildungsvorstellungen der Wachenden sind

[1]) op. lat. I, 59, 316, 317; III, 5; V, 258.
[2]) op. lat. I, 322 f. [3]) op. lat. I, 322. [4]) op. lat. III, 14 f.
[5]) op. lat. I, 325, ferner III, 5; III, 20.

schwächer als die Phantasmata der Sinneswahrnehmung.[1]) Das aber, so sagt Hobbes, hat nicht seinen Grund darin, dafs die zurückbleibenden Spuren geringer an Stärke würden als die gegenwärtig erregten. Eine solche Annahme wird schon dadurch widerlegt, dafs die Traumvorstellungen, die ja auch „phantasmata imaginationis“ sind, nichts an Lebhaftigkeit und Stärke gegenüber den Vorstellungen der Sinneswahrnehmung einbüfsen. Nein, diese Tatsache hat vielmehr darin ihre Ursache, dafs die Sinnesorgane im Wachzustande beständig Aufnahmeorgane für neue Bewegungen darstellen und dadurch den Fortbestand der von früheren Wahrnehmungen zurückbleibenden Bewegungsvorgänge stören. Erst wenn diese Zugangstore geschlossen sind, wie im Schlaf, zeigt es sich in den Vorstellungen der Traumphantasie, dafs die „phantasmata imaginationis“ ohne die Störungen durch neue Sinneseindrücke von gleicher Stärke sind wie „phantasmata sensionis“. Trotzdem erkennt auch Hobbes an, dafs immerhin die Zeit von erheblichem Einflusse auf die Lebhaftigkeit einer Vorstellung der „imaginatio“ sei, indem er ausdrücklich sagt: „Quanto a visione vel sensione alicujus objecti longius est tempus, tanto dilutior est imaginatio sive phantasma. Etiam continua organorum corporis mutatio progrediente tempore partes aliquot, quae in sensione motae erant, destruit . . .“[2]) Als weiteren, genetischen Unterschied zwischen den Vorstellungen der „imaginatio“ und „sensio“ gibt Hobbes an, dafs die Vorstellungen der Sinneswahrnehmung Bewegungen sind, die von aufsen hervorgerufen werden, die Vorstellungen der Imagination dagegen solche, die im Innern des Körpers als „reliquiae“ früherer Sinneswahrnehmungen verharren. Auf diesen Unterschied ist es zurückzuführen, wenn Hobbes gelegentlich in „human nature“ die Kraft der Erinnerung oder Einbildung einen „sechsten Sinn“ nennt, und zwar einen inneren Sinn, nicht einen äufseren („a sixth sense, but internal, not exter-

[1]) op. lat. I, 323; III, 8. Die Lehre, dafs zwischen Vorstellungen der Sinneswahrnehmung und des Gedächtnisses nur ein Gradunterschied bestehe, findet sich in verwandter Weise bei Spinoza (vergl. Ethik, Buch IV, propr. 9, cor.), sowie bei Berkeley und Hume.

[2]) op. lat. III, 8—9.

nal ...").[1]) Erwähnt sei hier nur noch das eine, daſs schon Hobbes auch die Tatsache der sogenannten Nachempfindungen bemerkt hat und daſs er diese als eine Art „phantasmata imaginationis" ansieht, für die es, wie er sagt, einen bestimmten Namen bis zu seiner Zeit wohl nicht gebe: „Multae etiam aliae imaginationes" — heiſst es im „Leviathan" — „etiam vigilantibus, oriuntur a magna impressione facta sentiendo. Nam ab intento aspectu in solem relinquitur ante oculos longo post tempore imaguncula solis, quasi macula; et a longa et vehemente attentione ad figuras geometricas apparebunt, etiam in tenebris et vigilantibus, ante oculos lineae angulique. Quod genus phantasiae an nomen proprium habeat necne, nescio; cum sit res de qua homines non saepe disserunt."[2])

Es ist kein Zweifel darüber möglich, daſs die materialistischen Grundanschauungen bei Thomas Hobbes in ihren Hauptzügen bereits feststanden, als ihm durch Vermittlung Mersennes während seines Aufenthaltes in Paris das Manuskript der Cartesianischen „Meditationes" übergeben wurde mit dem Bemerken, um die Freundschaft Descartes' zu gewinnen, müsse er diesem die stärksten Einwände entgegenhalten, deren er fähig sei.[3]) Aus den Objektionen, die er aus diesem Anlaſs verfaſst hat, spricht deutlich die Enttäuschung, die ihm die Kenntnisnahme der Cartesianischen Philosophie bereitet hat. Die kritischen Bemerkungen von Hobbes gegen Descartes sind, wie Boullier richtig gesehen hat[4]), kurz, trocken und — man möchte beinahe sagen — miſsstimmig im Tone gehalten. Sie bringen gegen Descartes' Anschauungen weniger ernste und gewichtige Gegenargumente, sondern stellen zumeist die z. T. kontradiktorisch entgegengesetzten Überzeugungen von Hobbes in apodiktischer Form den als falsch angesehenen Lehren

---

[1]) Hum nat. (III, 6) S. 11. Erwähnt sei, daſs die Bezeichnung der Erinnerungs- bezw. Einbildungskraft als „innerer Sinn" nicht spezifisch Hobbesisch ist, sondern aus der Scholastik stammt. (Vergl. z. B. Joh. Micraelius, Lexicon philosophicum, Jenae 1653, S. 520, 819.) Auch Leibniz bezeichnet die „imagination" gelegentlich als „un sens interne" (vergl. Werke, Ausg. Gerhard, Bd. VI, S. 501).

[2]) op. lat. III, 10.

[3]) Vergl. dazu Fr. Boullier, Histoire de la philosophie Cartésienne, 3. Aufl., Paris 1868, Bd. I, S. 232 f.

[4]) Ebendaselbst, I, 232.

Descartes' entgegen. Hobbes gesteht Descartes zu, dafs der Satz „cogito sum“ oder „ego cogitans sum“ richtig sei [1]); auch das leugnet er nicht, dafs bei jeder Form der „cogitatio“ ein „actus“ vorliege, zu dem notwendig ein Subjekt gehöre, da kein Akt ohne ein dazugehöriges Subjekt sein könne.[2]) Das aber bestreitet Hobbes ganz entschieden, dafs diese zweifelnde = denkende = Bewufstsein-habende Substanz ein unausgedehntes oder unkörperliches Ding sei. Mit derselben Bestimmtheit, wie Descartes von der „cogitatio“ auf eine „substantia immaterialis sive non extensa“, schliefst Hobbes auf eine „substantia materialis“. Der Geist, das ist der unerschütterlich feste Standpunkt, ist ein Körper unter Körpern: „Non possumus separare“, hält Hobbes Descartes entgegen, „cogitationem a materia cogitante“.[3]) Und wie der Geist ein Körper, so ist auch alles, was zum Geist gehört, das Empfinden, Erinnern, Denken, kurzum das gesamte Bewufstsein „nihil aliud praeterquam motus in partibus quibusdam corporis organici.“ [4]) Von einer Seele als immaterieller Substanz haben wir keinerlei Vorstellung; nur vom Körper haben wir eine solche, und fragen wir, was im Körper die Seele sei, so sagt Hobbes, sie sei „aliquid internum corpori humano, quod ei motum impertit animalem, quo sentit et movetur“ — mithin selbst etwas Körperliches, ein Teil der Materie, aus der der menschliche Leib besteht.[5]) Zu sagen, sie sei eine unkörperliche Substanz — so hat Hobbes später im „Leviathan“ diesen Begriff bekämpft — ist gleichbedeutend mit der Behauptung, sie sei ein „corpus incorporeum“, gleichbedeutend also mit einer völlig

---

[1]) Ich zitiere die Hobbesischen „objectiones in Cartesii meditationes“ nach der Ausgabe der Werke von Descartes; vergl. Ad. Tan. XII, 172; Tönnies, a. a. O., 1. Aufl., S. 126 f.; 2. Aufl., S. 103.

[2]) „Non possumus concipere actum quemcunque sine subjecto suo, veluti saltare sine saltante, scire sine sciente, cogitare sine cogitante ...“ (Ad. Tan. VII, 173.)

[3]) Ad. Tan. VII. 173. [4]) Ad. Tan. VII, 178.

[5]) Ad. Tan. VII, 183, 185. Descartes bemerkt zu den Ausführungen von Hobbes: „Hic philosophus utitur vocibus quammaxime concretis, nempe subjecti, materiae et corporis, ad istam rem cogitantem significandam.“ (Ad. Tan. VII, 174). — Über Descartes' Stellung zu Hobbes, insbes. seine Beurteilung des „de cive“, vergl.: Boullier a. a. O., I, S. 233 f.

widersinnigen Behauptung.[1]) Die Begriffe „substantia" und „corpus" fallen für Hobbes schlechthin zusammen: was Substanz, ist Körper; was Körper, ist Substanz. Und selbst, wenn es eine göttliche Substanz gäbe, so führt Hobbes aus, könnte Gott gleichfalls nichts anderes sein als ein Körper[2]); denn was ein Ding sei ohne Ausdehnung, bleibe ihm unbegreiflich, ebenso was eine Handlung oder ein Akt bedeute, von dem man sage, dafs er nicht Bewegung, sondern etwas von Bewegung Verschiedenes sei, und dafs er nicht zu einem Körper gehöre, sondern zu etwas von einem Körper Verschiedenen.

Kurz zusammengefafst: Hobbes gibt wie Descartes eine Metaphysik des Bewufstseins auf wesentlich rationalistischer Grundlage. Bewufstsein ist ihm eine Gruppe bestimmter Körperbewegungen, die als Akte eines Subjekts gefafst werden, wobei dieses Subjekt nichts anderes ist als eine ausgedehnte Substanz oder ein Körper, der sich von anderen, nicht der Wahrnehmung, Erinnerung fähigen Körpern nur dadurch unterscheidet, dafs er Sinnesorgane (organa sensoria) besitzt, die jenem fehlen. Hobbes' Bewufstseinstheorie ist in ihrer Grundlage mithin materialistisch, wie seine Gesamtphilosophie überhaupt. Das aber hindert nicht, dafs auch sie — als Ganzes wie im Einzelnen — ein nicht zu unterschätzender Faktor in der Entwicklung der neueren Anschauungen über das Bewufstsein genannt werden mufs. Besonders ergibt sich dieses Urteil in Anbetracht jener Fülle glücklicher empirisch-psychologischer Einzelbeobachtungen, die Hobbes gemacht hat und deren Nachwirkungen sich weit hinaus in die neuere Philosophie erstrecken. Dieses Urteil behält aber seine Richtigkeit auch für die Hobbesische Geisteslehre überhaupt. — „Es gibt Irrtümer" — hat treffend ein Physiologe unserer Zeit gesagt —, „die wertvoller sind als manche Wahrheiten; ein solcher fruchtbarer Irrtum war auch der Materialismus."[3])

---

[1]) op. lat. III, 30.

[2]) op. lat. III, 87. — „Subjecta omnium actuum videntur intellegi solummodo sub ratione corporea sive sub ratione materiae." (Ad. Tan. VII, 173.)

[3]) Max Verworn: Allgemeine Physiologie, 5. Aufl., Jena 1909, S. 42.

2.

Die Bahnen, in denen sich die Entwicklung der englischen Philosophie vollzogen hat, sind wesentlich anders geartet wie die der französischen Philosophie. Hobbes wurde nicht zum Begründer einer Schule vom Umfang und Ansehen der Cartesianischen Anhängerschar; seine historische Wirksamkeit entfaltete sich weniger auf dem Gebiete der theoretischen Philosophie, der Wissenschaft von der Natur, sondern mehr auf dem Gebiete der sogenannten „philosophia civilis", der Staats- und Bürgerlehre. Vielerlei Gedanken zwar, die in der Hobbesischen Metaphysik klar ausgesprochen sind, finden sich bei englischen Philosophen der Folgezeit wieder: so die Lehre von der Assoziation der Vorstellungen in der Theorie der Suggestion bei Berkeley und als Grundlage der gesamten Lehre bei David Hume, Hartley usw.; die Lehre vom Erfahrungsursprung aller Erkenntnis und die Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten bei Locke; dennoch darf hierbei von einem eigentlichen Nachwirken der Lehre Hobbes' nur in geringem Grade die Rede sein. Handelt es sich in diesen Anschauungsweisen doch vielmehr um Bestandstücke, die nahezu ein allgemeines geistiges Eigentum jener Zeit bildeten. Auf jenen grofsen Weg des Fortschritts, den die englische Philosophie mit Locke, Berkeley und Hume genommen hat, hat Hobbes wenig oder gar keinen Einflufs ausgeübt. Er steht abseits von dieser durch die genannten drei Männer gekennzeichneten Epoche und bildet ihnen gegenüber kaum mehr als einen Vorläufer. Von einer Verwechslung des Psychischen mit den physiologischen Funktionen des Körpers, wie sie bei Hobbes vorliegt, ist weder bei Locke noch bei Berkeley und Hume eine Spur. Dafs eine Idee im Geiste etwas toto genere Verschiedenes ist von der Bewegung der „spiritus animales" in den Nervenbahnen, ist schon für Locke von vornherein etwas völlig Selbstverständliches. Er spricht verächtlich von den „Hobbisten"; ihre Theorie bedarf schon für sein Bewufstsein nicht einmal mehr der Widerlegung.

Man hat Malebranche — wie früher betont — den zweiten Begründer der französischen Philosophie genannt. Mit gröfserem Rechte noch könnte man Locke den zweiten Begründer der

englischen Philosophie nennen. Mit ihm beginnt in England eine neue Aera des Geisteslebens: die empiristisch-kritische Philosophie des Geistes und seiner Erkenntnisinhalte, deren bedeutendste Früchte Lockes Kritik des Substanzbegriffes, Berkeleys Kritik der dogmatischen Realitätsannahme sowie Humes Kritik der überlieferten Kausalitätstheorie genannt werden müssen. Locke hat diese Entwicklung in die Wege geleitet. Sucht man nach Elementen, die in dieser Hinsicht positiv oder negativ Einfluſs gewonnen haben, so findet man diese — abgesehen etwa von der Schule von Cambridge — weniger in England selbst — etwa bei Bacon, Hobbes oder Newton, den Locke bisweilen im Essay mit den Ausdrücken der höchsten Verehrung erwähnt —, sondern vielmehr in der Philosophie des Kontinents, vor allem bei Descartes. Locke ist Descartes in mancherlei Hinsicht zu Dank verpflichtet: bei ihm fand er das Vorbild jener Philosophie, die er gegenüber der scholastischen als auf dem Wege zur wahren Erkenntnis befindlich anerkennen muſste, bei ihm auch jene Grundgedanken, deren Bekämpfung und Vernichtung ihm im Essay zur Hauptaufgabe erwuchs.[1]) Lockes Polemik gegen die Lehre von den „ideis innatis“, gegen die Behauptung einer immer bewuſsten Seele, gegen den traditionellen Begriff der Substanz bleibt im wesentlichen in ihrer Bedeutung unverstanden und auſserhalb des historischen Zusammenhanges, wenn man nicht die entsprechenden Cartesianischen Anschauungen als die bekämpften zugrunde legt, obschon von diesen kritischen Streifzügen Lockes keineswegs ausschlieſslich Descartes getroffen wird, sondern von der Kritik der Lehre von den eingeborenen Ideen z. B. auch Herbert v. Cherbury, den das Essay ausdrücklich nennt, sowie die platonisierenden Theologen der Schule von Cambridge, von der Kritik der Substanzenlehre auch gewisse Scholastiker sowie die Philosophie Hobbes'.

In die Wege geleitet wurde dieser Fortschritt Lockes gegenüber Descartes und Hobbes durch die völlig veränderte Aufgabe und Methode, die dem Essay den Stempel aufdrücken.

[1]) Die Neigung zu philosophischen Studien, die in Locke durch den scholastischen Lehrbetrieb an der Oxforder Universität erstickt worden war, wurde in ihm bekanntlich durch die Lektüre Descartes' wieder erweckt; vergl. Eduard Fechtner, John Locke, Stuttgart 1898, S. 9f., 12f.

„Zum ersten Male in diesem Buche wird die Untersuchung des Ursprunges, der Gewifsheit und des Umfanges der Erkenntnis der Untersuchung der Dinge selbst grundsätzlich vorangestellt.“[1]) Der Universalität Descartes', dessen Streben sich auf eine umfassende Erkenntnis des gesamten Seins richtete, steht die Selbstbescheidung Lockes gegenüber, der mit seinem Essay nur eine Art Vorfrage zur eigentlichen Philosophie erledigen wollte: die Frage nach der Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes, nach dem Ursprung, der Sicherheit und den Grenzen unseres Wissens.[2]) Darum lehnt er alle metaphysischen Probleme, die nicht zu dieser Aufgabe gehören, als seinem gegenwärtigen Zwecke nicht angepafst, ab.[3]) „Ich dachte, dafs der erste Schritt zur Beantwortung gewisser Fragen, auf deren Untersuchung sich der menschliche Geist besonders gern einlasse, darin bestehe, unsere eigenen Kräfte zu prüfen und zu sehen, für welche Dinge sie passend seien.“[4]) Das Hauptziel Lockes liegt also darin, die Grenzen aufzufinden, bis zu denen sich die Erkenntnis des Menschen zu erstrecken vermag, eine Untersuchung, die für den Denker ebenso notwendig und nützlich sei, wie für den Schiffer, „die Länge seiner Leine zu kennen, wenn er auch damit nicht alle Tiefen des Ozeans ergründen kann.“[5]) Eine solche Erkenntnis ist für den Denker ebenso positiv wie negativ von Nutzen: zeigt sie ihm doch, wo das eigentliche Gebiet der Forschung liegt, das dem menschlichen Geiste zugänglich ist, und wo das Bereich anfängt, auf dem kein sicherer Boden mehr zu finden ist.[6])

Dieser Aufgabestellung des Essay gemäfs gibt Locke als methodisches Prinzip die Erfahrung an. Das rationalistische Wissenschaftsideal Descartes', alles „klar und deutlich“ Erkannte für wahr zu halten, gleichviel, ob die Erfahrung darüber etwas lehrt oder nicht, hat er fast völlig abgestreift.[7])

---

[1]) Al. Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. I, 2. Aufl., Leipzig 1908, Einleitung.

[2]) Vergl. Lockes dem Essay vorangestelltes Schreiben an den Leser.

[3]) Ess. I, 1, 2. [4]) Ess. I, 1, 7.

[5]) Ess. I, 1, 6. [6]) Ess. I, 1, 7.

[7]) Eine Ausnahme in dieser Hinsicht bietet nur Lockes demonstrativer Beweis vom Dasein Gottes, in dem er Descartes' rationalistischer Denkweise wieder überaus nahe kommt. „Hier allein fällt Locke —

In allen Tatsachenfragen entscheidet für ihn einzig und allein die Erfahrung. Was der Erfahrung widerspricht, ist falsch, mag es auch unabhängig davon noch so klar und deutlich einzuleuchten scheinen. Mit Argumenten, die aus der Erfahrung gewonnen sind, widerlegt er die Lehren, die er als irrig bekämpft; mit Erfahrungsargumenten stützt er seine eigenen Theorien. Der Weg der Erfahrung scheint ihm der vortrefflichste Weg zur Abstellung von Irrtümern und zur Gewinnung bisher unbekannter Wahrheiten. „Vielleicht liegt darin" — schreibt er selbst im zweiten Buche des Essay — „dafs man sich den Schein gibt, etwas über die Schranken der Erfahrung hinaus zu wissen, die Ursache von all' dem vielen nutzlosen Zank und Lärm in der Welt."[1])

Gerade auf dieser vorherrschenden Verwendung der empiristischen Methode im Essay beruht nun Lockes eigentliche Stärke und die Ursache seines Fortschrittes gegenüber Descartes und Hobbes. Nie wäre von ihm in bezug auf die Lehre von den Substanzen Descartes' rationalistischer Dogmatismus so prinzipiell überwunden worden — und darin mufs wohl das bedeutendste Ergebnis der Lockeschen Lehre gesehen werden —, hätte es sich nicht zu dessen Kritik einer empiristisch-psychologischen Methode, der Analyse unserer Bewufstseinsinhalte in ihre letzten Elemente, bedient. „Der beste Weg, zur Wahrheit zu gelangen" — lehrt er ausdrücklich — „besteht darin, den wirklichen Sachverhalt der Dinge zu prüfen und nicht zu schliefsen, dafs sie so sein müfsten, wie wir es uns einbilden oder wie wir es uns vorzustellen von anderen belehrt worden sind."[2])

Es ist eine bekannte Tatsache, dafs durch Lockes Polemik gegen die Annahme gewisser ursprünglicher Erkenntnisinhalte im Geiste Descartes' Lehre wenig oder garnicht getroffen wird.

---

bemerkt dazu Riehl — in die dogmatische Denkart zurück." (D. philos. Kritiz. I, 2. Aufl., 1908, S. 93.) Weit über das Ziel hinausgeschossen ist es demgegenüber, wenn G. v. Hertling (John Locke und die Schule von Cambridge, Freiburg 1892, S. 93) meint: „Der empiristischen Tendenz hält eine ebenso starke rationalistische die Wage." Das Vorwiegen der empiristischen Seite bei Locke ist denn doch zu ausgesprochen, als dafs Hertlings Auffassung sich halten liefse.

[1]) Ess. II, 1,19. [2]) Es. II, 11, 15.

Dessenungeachtet hat man keinen Grund zu zweifeln, dafs Lockes energischer Protest gegen die Annahme der sogenannten „ideae innatae“ sich im wesentlichen gerade gegen Descartes richte. Freilich nicht gegen jene Anschauungsweisen Descartes', wie sie in Wirklichkeit — besonders in den „Notae in programma quoddam ...“ — vorliegen, sondern wie sie sich in Lockes — nicht völlig korrekter — Auffassung darstellen. Locke weifs, dafs Descartes, Ralph Cudworth, Henry Moore u. a. die Existenz gewisser ursprünglich-eingeborener Ideen behaupten, und — ohne die spezielleren Ausführungen dieser Philosophen genauer zu studieren — nimmt er zu dieser Lehre Stellung, wie er sie eben von jenen Denkern als vertreten glaubt. Er bekämpft danach die Theorie der eingeborenen Ideen nicht, wie sie sich objektiv im historischen Zeitbilde darstellt, sondern wie er sie sich subjektiv, nach allem, was er davon gehört, gelesen und selbst hinzugedacht hat, vorstellt.

Vergleicht man die hierhergehörigen Anschauungen Lockes und Descartes', so ergibt sich, dafs Lockes Meinungen, von denen, die er kritisiert, gar nicht so sehr abweichen. Wenn Locke zugesteht, dafs gewisse Anlagen zu bestimmten Erkenntnissen angeboren seien[1]), so ist er nicht fern von der Ansicht Descartes', sofern dieser unter angeborenen Ideen selbst nichts anderes als nur gewisse angeborene Fähigkeiten zur Erkenntnis bestimmter Ideen oder Wahrheiten verstanden haben wollte. Und wenn Locke auf den Widersinn der Meinung hinweist, dafs dem Geiste gewisse Ideen angeboren seien, ohne dafs er davon Bewufstsein habe, so trifft er darin mit der oben betonten Ansicht Descartes' (vergl. S. 25) überein, dafs nichts im Geiste enthalten sein könne, was nicht zugleich im Bewufstsein sei.[2]) Auch in der Ablehnung unbewufster Inhalte des Geistes also stimmen Locke und Descartes durchaus überein.[3]) Betrachtet man den gesamten Inhalt des ersten Buches von Lockes Essay unter diesem Gesichtspunkte, so mufs man zugestehen, dafs Lockes Zerstörungswerk keineswegs eine Tat von solcher Bedeutung gewesen ist, wie Locke selbst es in seiner Zeit geglaubt hat. In so naiver Form, wie

---

[1]) Ess. I, 2, 5. [2]) Ess. I, 2, 5; bei Descartes Ad. Tan. VII, 246.
[3]) Vergl. auch Ess. II, 1, 10; II, 1, 11; II, 1, 12; II, 27, 9.

Locke vermeint, ist die Lehre von den „ideis innatis“ niemals von einem ernst zu nehmenden Denker aufgestellt worden, nicht einmal von Lord Herbert Cherbury in seinem Buche „de veritate“, in dem eine — gegenüber Descartes — weitaus unreifere Auffassung der eingeborenen Ideen zutage tritt. Nimmt man zu alledem noch hinzu, dafs Locke in seiner Lehre von der intuitiven Erkenntnis anerkennt, dafs es für den Menschen gewisse Sätze von unmittelbar einleuchtender Wahrheit gebe, die allem Skeptizismus trotzen und unwiderstehlich „wie der helle Sonnenschein“ dem erkennenden Geiste ihre höchste und vollkommenste Gewifsheit offenbaren — Sätze also, die Descartes als die von Gott dem menschlichen Geiste potentiell eingeprägten annimmt, so wird der anfangs scheinbare grofse Gegensatz zwischen Descartes — als dem Lehrer der eingeborenen Prinzipien — und Locke — als deren Bekämpfer — immer geringer.[1])

Für Locke also ist nach dem Vorhergehenden keine Idee „angeboren“, sondern alle sind „erworben“. Des Wortes „Idee“ bedient Locke sich dabei durchgehend in jener weiten — schon von Hume gerügten[2]) — terminologischen Fassung zur Bezeichnung von allem, was „is the object of the understanding when a man thinks“[3]), so dafs er Idee im Sinne von „Objekt des Geistes“, „Inhalt des Bewufstseins“ überhaupt fafst.[4]) Schon mit dieser Begriffsbestimmung des Wortes Idee ist im Grunde auch für Locke bereits festgelegt, was im vierten Buche des Essay noch ausdrücklich hervorgehoben wird, nämlich, dafs der Umfang des menschlichen Wissens sich notwendig lediglich auf den Umkreis der ihm gegebenen Ideen beschränke; „that we can have knowledge no farther than we have ideas“[5]); und ebenso, dafs — wenn alle Inhalte des menschlichen Geistes Ideen sind — wir die Dinge aufserhalb des Geistes (sowie die Tätigkeiten des Geistes selbst) nicht unmittelbar an sich

---

[1]) Die Bestimmungen über die intuitive Erkenntnis bei Locke: Ess. IV, 2, 1; IV, 7, 19; IV, 17, 14; IV, 17, 15; IV, 17, 17.

[2]) „... Ich gebe dem Worte Idee seinen ursprünglichen Sinn zurück; Locke war es, der ihm diesen nahm ...“ (Hume, Treatise ..., Buch I, 1, 1, Anmerkg.; ferner: Enquiry, sect. II, Anmerkg.)

[3]) Ess. I, 1, 8; II, 1, 1.

[4]) Ess. II, 1, 1.

[5]) Ess. IV, 3, 1; IV, 1, 1.

selbst kennen, sondern nur in und vermittelst der Ideen, die wir von ihnen haben.[1])

Unter den Ideen vollzieht Locke bekanntlich nach dem Gesichtspunkte ihres Ursprunges eine bedeutungsvoll gewordene, klassisch zu nennende Scheidung. Er teilt sie in „ideas of sensation" und „ideas of reflection". Diese beiden Quellen der Erkenntnis, die zusammen ausmachen, was Locke „experience" nennt, bilden die einzigen Wege, auf denen der Verstand überhaupt zu allem Stoff seiner Erkenntnis gelangt. „Let us then suppose the mind to be, as we say, white paper, void of all characters, without any ideas; how comes it to be furnished? — — To this I answer, in one word, from experience: in that all our knowledge is founded, and from that it ultimately derives itself. Our observation employed either about external sensible objects, or about the internal operations of our minds, perceived and reflected on by ourselvers, is that which supplies our understandings with all the materials of thinking. These two are the fountains of knowledge, from whence all the ideas we have, or can naturally have, do spring."[2]) Richtet sich der Geist nach aufsen, den Gegenständen zu, von denen er umgeben ist, so erhält er Ideen der Sinneswahrnehmung, deren Objekte die äufseren materiellen Dinge sind (the external material things); richtet er sich nach innen, seinen eigenen Tätigkeiten und Äufserungsweisen, zu, so erhält er Ideen der Selbstwahrnehmung, deren Objekte die eigenen inneren Betätigungen des Geistes sind (the operations of our own minds ...). Diese letztere Quelle von Ideen — erläutert Locke — liegt für jedermann ganz in seinem eigenen Innern, und obgleich sie nicht eine Art Sinneswahrnehmung ist, da sie ja mit äufseren Dingen nichts zu tun hat, so ist sie doch etwas sehr Verwandtes, und könnte ganz passend der innere Sinn (internal sense) genannt werden.[3])

---

[1]) „It is evident the mind knows not things immediately, but only by the intervention of the ideas it has of them . . ." (Ess. IV, 4, 3.) — „our ideas, being nothing but bare appearances or perceptions in our minds." (Ess. II, 32, 1.)

[2]) Ess. II, 1, 2.

[3]) Ess. II, 1, 4. Locke hat den Terminus „Reflection" zur Bezeichnung der Selbstwahrnehmung des Geistes aller Wahrscheinlichkeit nach nicht selbst geprägt, sondern bereits in einer für uns kaum mehr

Ist für Locke die Erfahrung die einzige Quelle, durch die alle Ideen in die Seele gelangen, so kann die Seele auch nicht früher Ideen haben, als bis sie beginnt, Erfahrungen zu

---

näher bestimmbaren Quelle in gleichem Sinne vorgefunden. Die Begriffe „reflecti“ und „reflexio“ werden bereits in der Scholastik in einer sehr verwandten Bedeutung wie bei Locke gebraucht. Thomas von Aquino schreibt: „Quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cujus species intelligibilis est similitudo.“ (Vergl. summ. theol. 85, 2 in: Thomae Aquinatis opera omnia, tomus quintus, Romae 1889, S. 334; ferner auch Franc. Suarez, opera omnia, Paris 1856, Bd. I, S. 115 [§ 9].) Noch deutlicher als bei Thomas ist die Verwendung des Begriffes „reflexio“ im Sinne der Selbstwahrnehmung bei Nachscholastikern; so z. B. bei dem in der Geschichte der Logik durch seinen „Sorites“ bekannten Rodolphus Goclenius (vergl. dazu B. Erdmann, Logik, Band I, 2. Aufl., Halle 1907, S. 688). Dieser unterscheidet eine direkte und eine reflexive Erkenntnis (cognito recta und reflexa). Der „intellectus“ als das „principium intelligendi sive cognoscendi ist „rectus, cum homo alias res extra se cognoscit; intellectus est reflexus, cum homo seipsum intelligit“ (Lexicon philosophicum, Francofurti 1613, S. 247). Ebenso heifst es bei Goclenius an einer anderen Stelle: „Cogitatio (est) recta seu emanans, cum anima cogitat de rebus extra se positis, ut de coelo etc.; cogitatio (est) reflexa, cum anima de se ipsa cogitat“ (daselbst S. 379). Die „reflexio“ gilt Goclenius demnach als „intima actio“ oder „modus mentis, quo mens quasi in se redit“ (S. 971); und er definiert an einer besonders deutlichen Stelle: „Intellectio reflexa est, cum animus alia intelligens ad se revertendo et reflectendo sese intelligit et intelligere se agnoscit.“ (Die reflexive Erkenntnis findet statt, wenn der Geist, anderes erkennend, dadurch, dafs er sich zu sich selbst zurückwendet und zukehrt, sich selbst erkennt und erkennt, dafs er erkennt [S. 248]. Ferner: „Reflexio intellectus est intima actio, qua recognoscit tum se ipsum, tum suos actus et suas species. — Reflexio enim intellectus eis est, cum, postquam intellectus concepit rem aliquam, rursus concipit se concepisse eam et considerat ac metitur qua certitudine ac modo illam cognoverit“ [S. 971].) In der gleichen Bedeutung wie bei Goclenius findet sich der Begriff „reflexio“ z. B. auch bei Joh. Micraelius, bei dem es heifst: „Conceptus est reflexus seu circularis, quo aliquis seipsum concipit, aut directus, quo quis alia a se et extra se concipit“ (Lexicon philosophicum, Jenae 1653, S. 262) und ferner: „Reflexum est, quod in se redit. Sic actus animi reflexus est, quo seipsum intelligit“ (daselbst S. 957). Deutlich genug ist in allen diesen Proben der Begriff „reflexio“ bezw. „reflecti“ im Sinne einer Selbstwahrnehmung oder Selbsterkenntnis des Geistes definiert; die Annahme ist also keineswegs von der Hand zu weisen, dafs Locke, der in

gewinnen. Der Prozefs des Bewufstseins beginnt in der Seele mit ihrer ersten Erfahrung, genauer gesagt, mit ihrer ersten Sinneswahrnehmung; denn die „sensation" geht — wie noch später auszuführen sein wird — für Locke immer der „reflection" voraus.[1]) Mit diesen Anschauungen rückt Locke nun in einen offenkundigen Gegensatz zu Descartes' Lehre von der „anima semper cogitans"; und er läfst sich ausführlich darauf ein, Descartes' ihm völlig irrig erscheinende Behauptung einer Kontinuität des Bewufstseins vom Augenblicke der Schöpfung der Seele an zu widerlegen.[2]) Auch in dieser Polemik Lockes gegen Descartes zeigt sich deutlich der Gegensatz zwischen den beiden grofsen Denkern. Auf apriorischem Wege — durch Deduktionen aus blofsen Begriffsbestimmungen — hat der Rationalist Descartes den Satz gewonnen, dafs der Bewufstseinsverlauf in der Seele ein kontinuierlicher sein müsse; mit Argumenten aposteriori, lediglich auf dem Boden der Erfahrung stehend, sucht der Empirist Locke diese Lehre Descartes' zu widerlegen. Dieser kurze Exkurs Lockes gegen Descartes gehört zu den gelungendsten und interessantesten Polemiken, die Locke überhaupt geschrieben hat. Fürs erste liegt ihm daran, zu überzeugen, dafs Descartes für seine Behauptung einen Beweis überhaupt nicht erbracht habe; dafs er im Grunde bereits voraussetze, was er beweisen müsse. „We know certainly by experience that we sometimes think, and thence draw this infabible consequence, that there is something in us that has a power to think but whether that substance perpetually thinks or no, we can be no farther assured than experience informs us. For to say that actual

---

seiner Jugend ja in die Lehren der scholastischen Philosophie eingeführt worden ist (vergl. Fox Bourne, the life of John Locke, London 1876, S. 43 ff., 48, 54; Ed. Fechtner, a. a. O., S. 7, 8 ff.), in irgend einem der vielen scholastischen Lehrbücher jener Zeit den Begriff Reflexion aufgelesen hat. Es bedarf noch einer gründlichen Untersuchung über die Geschichte des Begriffes „reflexio" in der scholastischen Literatur, sowie besonders über seine Ausbreitung und Verwendung in dem scholastischen Lehrbetrieb im Zeitalter Lockes. (Zu den Begriffen „reflexio" und „reflecti" im Sprachgebrauch Descartes' und Leibniz' vergl. Ad. Tan. V, 192 f.; 220 f.; 149; X, 422 f.; Gerhardt II, 125; V, 45 f., 47; VI, 542 f., 600.)

[1]) Ess. II, 1, 9; II, 1, 20; II, 1, 23.

[2]) Ess. II, 1, 9—23.

thinking is essential to the soul, and inseparable from it, is to beg what is in question, and not to prove it by reason; which is necessary to be done, if it be not a self-evident proposition."[1]) Diese Art einen Satz zu gewinnen, nennt Locke ein Verfahren, durch das sich alles mögliche beweisen lasse; man setzt nur voraus, dafs die Seele eine Substanz sei, deren Wesen ebenso im Bewufstsein bestehe, wie das Wesen des Körpers in der Ausdehnung, und der Scheinbeweis ist geführt.[2]) Ebenso brauche man — meint er scherzhaft — schliefslich z. B. nur vorauszusetzen, dafs alle Uhren denken, während ihre Unruhe schwingt: „and it is sufficiently proved, and past doubt, that my watch thought all last night."[3]) Locke gesteht zu, dafs der Bewufstseinsverlauf ununterbrochen sei, während der Mensch wache,[4]) weil der Wachzustand gerade darin bestehe, Ideen zu haben. Das aber leugnet er entschieden, dafs der Mensch auch im Schlafe, ja sogar überhaupt noch vor seiner ersten Sinneswahrnehmung Bewufstsein (Ideen) haben sollte! Die Cartesianische Erklärung, das Bewufstsein sei immer vorhanden, aber die Möglichkeit einer Erinnerung daran könne der Seele fehlen, lehnt er ab, weil ihm das Gegenteil: Bewufstsein ist zeitweilig überhaupt nicht vorhanden — weit wahrscheinlicher dünkt.[5]) Das Denken (Bewufstsein) verhält sich danach zur Seele nicht wie die Ausdehnung zum Körper, sondern wie die Bewegung, die bald vorhanden ist, bald auch fehlt.[6]) Dafür liefert die Erfahrung einen unwiderlegbaren Beweis. Nichts nämlich zwingt uns anzunehmen, dafs es in der Seele Ideen gebe, während sie selbst nichts davon weifs; man müfste denn gerade behaupten wollen, dafs der schlafende Mensch mit seinen Ideen und der wachende, der von seinen Schlafideen keinerlei Kenntnis hat, zwei verschiedene Personen ausmachen, was ja offenbar auch Descartes' Anschauung nicht ist.[7]) Für Locke also denkt die Seele, solange sie Bewufstsein hat; denkt aber zeitweilig nicht, nämlich dann, wenn sie davon kein Bewufstsein hat. Am energischsten widerspricht Locke

---

[1]) Ess. II, 1, 10. [2]) Ess. II, 1, 10; II, 1, 19. [3]) Ess. II, 1, 10.

[4]) „A waking man being under the necessity of having some ideas constantly in his mind, ist not at liberty to think or not to think." (Ess. II, 21, 12); ebenso II, 1, 11.

[5]) Ess. II, 1, 18. [6]) Ess. II, 1, 10. [7]) Ess. II, 1, 12.

dabei dem Begriffe einer Idee ohne Bewufstsein. Was es heifsen solle, die Seele habe Ideen, auch wenn sie sich dieser nicht bewufst sei, erscheint ihm völlig unklar; denn das Wesen der Idee besteht ja gerade darin, Objekt des Geistes, d. h. Bewufstseins zu sein; und das Bewufstsein (consciousness) ist dem Denken wesentlich (essential), von ihm völlig unabtrennbar (inseparable from thinking).[1]) Ideen haben und sich ihrer bewufst sein, ist eines und dasselbe, „it being hard to conceive that any thing should think, and not be conscious of it."[2]) Wenn also alle Inhalte oder Objekte des Geistes Ideen sind, keine Idee aber möglich ist ohne Bewufstsein, so gibt es auch nichts in der Seele, ohne zugleich im Bewufstsein zu sein.[3]) Bewufstsein wird dabei gelegentlich von Locke definiert als „the perception of what passes in a man's own mind.[4]) Wahrnehmen (perceive), Ideen haben und sich gewisser Dinge bewufst sein — bedeutet mithin für Locke eines und dasselbe.

Den Prozefs des Erlebens von Ideen hat Locke durch eine nähere psychologische Analyse zu verdeutlichen gesucht. Eine Idee haben, bezw. sich ihrer bewufst sein, heifst diese Idee als eben sie selbst mit sich selbst identisch erkennen und sie von anderen Ideen unterscheiden. Deutlicher noch als vor ihm Hobbes — ohne dafs man gezwungen wäre, in dieser Übereinstimmung einen Einflufs Hobbes' auf Locke zu sehen —, hat Locke betont, dafs das Wahrnehmen oder Bewufstwerden einer Sache auf dem Unterscheiden dieser von anderen beruhe. Jede Idee ist, wenn sie bewufst wird, als mit sich selbst identisch und von allen anderen Ideen als verschieden erkannt. Der logische Satz der Identität ist also schon für Locke ein psychologischer Grundsatz, der unser Vorstellungsleben beherrscht.[5]) „It is the first act of the mind" schreibt Locke „(without which it can never be capable of any knowledge) to know every one of its ideas by itself, and distinguish it from others".[6])

---

[1]) Ess. II, 27, 9.
[2]) Ess. II, 1, 11.
[3]) Ess. I, 2, 5.
[4]) Ess. II, 1, 19.
[5]) Ess. IV, 1, 4; IV, 3, 8; IV, 7, 4; IV, 7, 10; IV, 8, 3; vergl. ähnlichgewendete Gedanken in der neueren Logik: B. Erdmann, Logik I, 2. Aufl., Halle 1907, Kapitel 33, S. 237 ff.
[6]) Ess. IV, 7, 4.

Neben dieser intuitiv, d. h. unmittelbar gegebenen Gewifsheit, dafs jede Idee, deren der Geist bewufst wird, mit sich selbst identisch, von jeder anderen zugleich aber verschieden ist, erhält der perzipierende Verstand auch eine intuitive Erkenntnis der absolut gewissen Realität der Ideen. Daran, dafs ich Ideen habe, kann ich nie zweifeln. Eine Idee, die ich in mir erlebe, ist immer etwas Wirkliches, mag auch das auf sie gegründete Urteil immerhin falsch sein. Ideen an sich selbst können nie wahr oder falsch sein, sondern nur vorhanden oder nicht vorhanden, wirklich oder nicht wirklich: „truth or falsehood always supposes affirmation or negation; ideas in themselves neither true nor false.“[1]) So also ist die Existenz aller Ideen, die ich erlebe, allem Skeptizismus entzogen. „There can be nothing more certain than that the idea we receive from an external object is in our minds, this is intuitive knowledge.“[2])

Aller Stoff unseres Denkens — so war oben gesagt worden — entstammt nach Locke entweder der äufseren oder inneren Wahrnehmung. Die innere Wahrnehmung geht auf die eigenen Tätigkeiten des Geistes. Mit dieser Bestimmung ist eine weitere gegeben. Der Geist mufs offenbar schon tätig sein oder gewesen sein, bevor er Ideen von seinen Tätigkeiten gewinnen kann; er mufs erst wahrnehmen, denken, wollen, bevor er die Ideen des Wahrnehmens, Denkens und Wollens zu gewinnen vermag. Die Reflexion setzt mithin die Sensation voraus und ist darum zugleich immer später als die Sensation.[3]) Sagt Locke hierbei, dafs die „operations of the mind“ die eigentlichen Objekte der „reflexion“ seien, so betont er doch ausdrücklich, dafs er „operations“ in einem weiteren Sinne als gewöhnlich nehme, so weit, dafs auch gewisse passive Zustände des Geistes mitinbegriffen seien.[4]) Das Wahrnehmen z. B., von dem wir durch die „reflection“ eine Idee zu gewinnen vermögen, ist keine „Tätigkeit“ des Geistes, sondern ein leidender Zustand des Geistes („passion of the mind“).[5]) Der Geist ist passiv im Empfangen aller seiner einfachen

1) Ess. II, 32, 3; II, 32, 19; II, 32, 20.
2) Ess. IV, 2, 14.
3) Ess. II, 1, 7 f.; II, 1, 23 f.
4) Ess. II, 1, 4.
5) Ess. II, 9, 1.

Ideen.[1]) Und doch vermag auch dieser passive Zustand von uns durch eine Idee der inneren Wahrnehmung erkannt zu werden, und diese Idee mag getrost mit zu den Ideen der „operations of the mind“ gerechnet werden.[2])

Auch im Empfangen der „ideas of reflection“ ist der Geist nach Locke völlig passiv. Dennoch gesteht er zu, dafs die innere Wahrnehmung im Gegensatz zu der äufseren eine gröfsere Anstrengung der Aufmerksamkeit erfordere, und dafs ihre Ideen zumeist weit weniger klar ins Bewufstsein treten als die Ideen der Sensation. Manche Menschen — so sagt er ausdrücklich — haben während ihres ganzen Lebens keine deutlichen und vollkommenen Ideen der eigenen Tätigkeiten ihres Geistes, weil diese — zwar immer vorhanden — doch wie flüchtige Erscheinungen (like floating visions) keinen Eindruck machen, der tief genug wäre, klare und deutliche Ideen solcher Tätigkeiten zu erzeugen.[3]) „Children when they come first into it“ — lautet eine besonders markante Stelle bei Locke — „are surrounded with a world of new things, which, by a constant solicitation of their senses, draw the mind constantly to them, forward to take notice of new, and apt to be delighted with the variety of changing objects. Thus the first years are usually employed and diverted in looking abroad. Men's business in them is to acquaint themselves with what is to be found without: and so growing up in a constant attention to outward sensations, seldom make any considerable reflection on what passes within them till they come to be of riper years; and some scarce ever at all.“[4])

Wenn nun auch die Ideen der Reflexion bei solchen, die sie nicht beachten, keinen höheren Grad der Deutlichkeit erreichen, so können sie doch niemals ganz in unserem Geiste fehlen, müssen vielmehr tatsächlich jeden Akt der Sensation begleiten. Wer wahrnimmt, weifs zugleich, dafs er wahrnimmt; wer denkt, dafs er denkt. Wie keine Reflexion stattfindet, ohne voraufgegangene Sensation, so auch keine Sensation ohne eine nachfolgende Reflexion. „Every act of sensation, when duly considered, gives us an equal view of both parts of

---

[1]) Ess. II, 1, 25.
[2]) Ess. II, 1, 4.
[3]) Ess. II, 1, 8.
[4]) Ebendaselbst.

nature, the corporal and spiritual. For whilst I know, by seeing or hearing etc. that there is some corporal being without me, the object of that sensation; I do more certainly know, that there is some spiritual being within me that sees and hears." [1]) Oder wie es an einer anderen Stelle noch deutlicher heifst: „... it being impossible for any one to perceive without perceiving that he does perceive. When we see, hear, smell, taste, feel, meditate or will an thing, we know that we do so. Thus it is always as to our present sensations and perceptions ..." [2]) Fehlt die Aufmerksamkeit auf die Ideen der Reflexion, so bleiben sie überaus dunkel und unvollkommen; erst durch eine angestrengte Rückwendung des Geistes auf sich selbst werden sie klar und bestimmt. „The operations of our minds will not let us be without, at least, some obscure notions of them. No man can be wholly ignorant of what he does when he thinks." [3])

Die Objekte, die wir durch die Ideen der Reflexion erkennen, also die Operationen des Geistes, sind nach der gelegentlichen Aufzählung Lockes „perception, thinking, doubting, believing, reasoning, knowing, willing, and all the different actings of our own minds ..." [4]) Es ist schon erwähnt worden, dafs Locke den Begriff „Tätigkeit" auch auf die Zustände des Geistes ausdehnt, in denen dieser sich passiv verhält, wie z. B. beim Empfangen der einfachen Ideen, sowie bei den Gemütsbewegungen der Zufriedenheit (satisfaction) und Unruhe (uneasiness). [5]) Die Reflexion geht also sowohl auf die passiven Geisteszustände wie auf die Tätigkeiten des Geistes im engeren Sinne. Die letztgenannten lassen sich wieder in zwei grofse Gruppen einteilen, in die beiden Arten des Denkens und des Wollens (to think and to will). [6]) Zu den Ideen des Denkens

---

[1]) Ess. II, 23, 15; der Cartesianische Einflufs in dieser Stelle ist unverkennbar; vergl. z. B. Ad. Tan. VII, 34; VIII², 354.

[2]) Ess. II, 27, 9; ebenso II, 1, 25.

[3]) Ess. II, 1, 25. [4]) Ess. II, 1, 4.

[5]) Ess. II, 1, 4; II, 1, 25; II, 9, 1; II, 12, 1.

[6]) „The two great and principal actions of the mind, which are most frequently considered, and which are so frequent, that every one that pleases may take notice of them in himself, are these two: perception or thinking; and volition or willing ..." (Essai II, 6, 2.)

gehören die Tätigkeiten des Verknüpfens einfacher Ideen zu einer zusammengesetzten, des in Beziehungsetzens mehrerer Ideen, des Trennens oder Abstrahierens, kurz die Tätigkeiten, in denen der Geist aktiv ist und sich mit einem gewissen Grad von freiwilliger Aufmerksamkeit auf seine Ideen richtet;[1]) und auch das Wahrnehmen als passiven Zustand rechnet Locke mit zum Denken. Zum Wollen gehören alle Formen des Begehrens, Wählens, Wünschens usw.[2]) Die Kraft zu denken (the power of thinking) heifst der Verstand (understanding), die Kraft zu wollen (the power of volition) Wille (will). Diese beiden Kräfte oder Fähigkeiten des Geistes (powers or abilities) heifsen dessen Vermögen (faculties).[3])

Eine systematisch-klassifikatorische Anordnung hat Locke den Ideen der Reflexion nicht zuteil werden lassen. Seine Beispiele von Arten des Denkens und Wollens zeigen, dafs seine Anschauungen in dieser Hinsicht schwankend und unausgeglichen sind. Genauere Angaben zu machen hat offenbar auch gar nicht in seiner Absicht gelegen. Charakteristisch dafür ist, dafs er gelegentlich schreibt: „These are some few instances of those various modes of thinking which the mind may observe in itself ... I do not pretend to enumerate them all nor to treat at large of this, set of ideas, which are got from reflection: that would be to make a volume. It suffices to my present purpose to have shown here by some few exemples, of what sort these ideas are, and how the mind comes by them ...“[4])

Es war oben betont worden, dafs Locke dem menschlichen Geiste in bezug auf Realität seiner Ideen eine intuitiv gewisse Erkenntnis zuspricht. Das Gleiche gilt auch für die Realität des Geistes selbst. Die Einsicht in die Tatsache der eigenen Existenz ist für Locke wie für Descartes eine intuitive, d. h. unmittelbar-evidente, keines Beweises bedürftige.[5]) Es klingt nahezu Cartesianisch, wenn Locke schreibt: „If I doubt of all

---

[1]) Ess. II, 9, 1; vergl. ferner II, 21, 5.

[2]) Lockes Definition von „volition or willing“: Ess. II, 21, 5; II, 21, 15.

[3]) „For faculty, ability and power, I think, are but different names of the same things“ (Ess. II, 21, 20).

[4]) Ess. II, 19, 2.

[5]) vergl. Ess. IV, 3, 6; IV, 3, 21; IV, 9, 2; IV, 9, 3; IV, 10, 2; IV, 11, 1.

other things, that very doubt makes me perceive my own existence, and will not suffer me to doubt of that."[1]) Dieses intuitive Wissen um die eigene Existenz ist dazu nach Locke für den Geist nicht etwa eine Erkenntnis, die er bald jetzt bald zu anderer Zeit vollziehen oder nicht vollziehen kann, sondern drängt sich dem Geist unaufhörlich auf. Wer Ideen von anderen Dingen hat, hat immer zugleich auch die Idee seiner selbst; oder, wie Locke es ausdrückt: „in every act of sensation, reasoning or thinking, we are conscious to ourselves of our own being; and, in this matter, come not short of the highest degree of certainty."[2])

Descartes hatte bekanntlich von der ersten Einsicht „ego sum" den Schritt zu dem Urteil „ego sum res cogitans sive immaterialis" unmittelbar vollzogen. Denkwürdig und grofsartig — ein Hauptverdienst seines Wirkens darstellend — ist die empiristische Kritik, die Locke an dieser Bestimmung geübt hat. Das „ego sum" erkennt er an; das „ego sum substantia non extensa" nicht! Mit dieser Tatsache kommen wir zu Lockes Auffassung des Substanzbegriffes, die hier, obgleich nicht unmittelbar zur Aufgabe gehörig, kurz skizziert werden mufs.

Lockes psychologisch gerichtete Analyse geht auch diesem Problem auf den Grund. Er wirft die Frage auf: Wo liegt der Ursprung unserer Idee der Substanz? Darauf lautet die Antwort: Wenn der Geist mit einer Anzahl einfacher Ideen versehen wird, bemerkt er, dafs eine gewisse Anzahl dieser einfachen Ideen beständig zusammen auftreten, und diese werden, da sie vermutlich einem und demselben Dinge angehören, zu einem Subjekt vereinigt und mit einem Namen belegt. Aus Unachtsamkeit sind wir dann geneigt, dieses als eine einfache Idee zu betrachten, obgleich es in der Tat eine Verknüpfung mehrerer Ideen miteinander ist. Dreierlei Faktoren also ergeben sich so für den Ursprung unserer Idee der Substanz: 1. die in gewissem Grade beharrliche Coexistenz von „simple ideas"; 2. die durch den wahrnehmenden Intellekt vollzogene Annahme, dafs diese Ideen einem einzigen Objekt angehören, d. i. durch einen gemeinsamen Träger verbunden sind; und 3. die Be-

[1]) Ess. IV, 9, 3.
[2]) Ess. IV, 9, 3; vergl. auch II, 27, 9; II, 1, 25.

nennung der von uns zu einem Gegenstande vereinigt gedachten Ideen durch einen Namen.[1]) In der Erfahrung gegeben sind uns also nur Inbegriffe coexistierend-beharrender Ideen (collections of simple ideas of sensation or reflection).[2]) Die Annahme eines sie verbindenden und zusammenhaltenden Trägers ist ein Akt des Verstandes.[3]) Die Idee dieses Trägers, den wir zu unseren Ideen hinzudenken, ist die Idee der Substanz, und diese Idee — als nicht wahrnehmbar, sondern nur zu unseren Wahrnehmungsinhalten hinzugedacht — ist dunkel und unbestimmt. „All our ideas of the several sorts of substances are nothing but collections of simple ideas, with a supposition of something to which they belong, and in which they subsist; though of this supposed something we have no clear distinct idea at all.“[4]) Daſs Substanzen als Träger der uns in unseren Ideen wahrnehmbaren Eigenschaften existieren, hat Locke nie bezweifelt; dieses Faktum gilt ihm ebenso wie Descartes als absolut gewiſs.[5]) Was er bestreitet, ist demnach lediglich die Erkennbarkeit des Wesens der Substanzen, nicht ihre Existenz. Substanzen existieren, ist seine Meinung, sind aber ihrer Beschaffenheit nach unserem Erkennen verschlossen. Alles, was wir klar erkennen können, beschränkt sich auf die Ideen der Sensation und Reflexion: wie beschaffen aber jenes dunkle Seiende ist, das wir hier wie dort die uns wahrnehmbaren Qualitäten tragend und zusammenhaltend denken müssen, ist uns völlig unbekannt. Wir kennen weder körperliche noch geistige Substanzen, sondern nur Ideenverbindungen der äuſseren oder inneren Wahrnehmung.[6]) „Our idea of substance is equally obscure, or none at all in both; it is but a supposed I know not wath, to support those ideas we call accidents.“[7]) Und ebenso: „The substance of spirit is unknown to us; and so is the substance of body equally unknown to us.“[8])

---

[1]) Vergl. Ess. II, chap. 23; ferner IV, 3, 9; IV, 4, 11; IV, 6, 7.

[2]) „. . . collections of a certain number of simple ideas . . .“ (Ess. II, 23, 14); ebenso II, 23, 37 u. ö.

[3]) Vergl. A. Riehl, a. a. O., S. 72f. [4]) Ess. II, 23, 37.

[5]) „Die Voraussetzung an sich existierender Substanzen ist ein Erbstück, das Locke aus dem Cartesianismus herübernimmt.“ (Robert Reininger, Philosophie des Erkennens, Leipzig 1911, S. 213.)

[6]) Ess. II, 23, 5; II, 23. 32 und an anderen Stellen.

[7]) Ess. II, 23, 15. [8]) Ess. II, 23, 30.

Mit diesem Resultat ist also das substantielle oder reale Wesen sowohl des Körpers wie des Geistes in das Dunkel der Unwissenheit gehüllt. Ist der Geist ausgedehnt oder unausgedehnt, materiell oder spirituell? Niemand wird über diese Frage je sicheres entscheiden können; denn alles, was wir vom Geiste kennen, sind die Ideen der „operations of the will and understanding", beschränkt sich also auf eine beharrende zusammenhängende „collection of simple ideas of reflection".[1]) Die Idee einer dieser zugrunde liegenden Substanz bildet zwar eine notwendige Annahme unseres Denkens, aber kein Objekt unseres Erkennens. Immer wieder erklärt Locke seine Auffassung in dieser Weise: Unsere Idee, der wir den Namen Substanz geben, ist nichts weiter als die vorausgesetzte, aber unbekannte Stütze der als existierend vorgefundenen Qualitäten, die, wie wir glauben, ohne „re substante", ohne etwas, das sie trägt, nicht bestehen können.[2]) Dieses tragende Etwas wird von uns als existierend gedacht (wie es nach Lockes unerschütterlicher Überzeugung ja auch in Wirklichkeit existiert), vermag aber nicht von uns als das, was es ist, erkannt zu werden.[3]) Der Geist kann danach immateriell, kann aber auch materiell sein. „I agree" — sagt zwar Locke gelegentlich, seine innere, an Descartes anlehnende, persönliche Überzeugung zum Ausdruck bringend — „the more probable opinion is, that this consciousness is annexed to, and the affection of one individual immaterial substance."[4]) Daneben aber gibt er ausdrücklich und ohne Scheu zu, dafs die Möglichkeit, der Geist sei eine materielle Substanz, nicht geleugnet werden könne, wenn auch diese Annahme für ihn keine Wahrscheinlichkeit besitzt.[5])

---

[1]) Ess. II, 23 mehrfach; III, 6, 11; IV, 3, 17.

[2]) Ess. II, 23, 2; II, 23, 4.

[3]) „Was Locke bestreitet, ist nicht die Realität der Substanz, nicht die Notwendigkeit ihres Begriffes; er bestreitet einzig und allein ihre Erkennbarkeit." (A. Riehl, a. a. O., S. 74.)

[4]) An anderer Stelle wird gesagt, die geistigen Fähigkeiten könnten nimmermehr vor sich gehen „without an immaterial thinking being." (Ess. II, 23, 15.) Damit gesteht Locke zu, dafs er im Grunde den Cartesianischen Substanzendualismus als die im wesentlichen richtige Lösung des in Rede stehenden Problems ansieht; vergl. Ess. II, 27, 25; II, 23, 31; II, 23, 32.

[5]) Ess. IV, 3, 6.

Eine besondere Beleuchtung erfährt Lockes Theorie von der Unerkennbarkeit der Substanz in seiner späteren Lehre von der „persönlichen Identität". Auf die Frage, warum der Geist ungeachtet des steten Wechsels der Ideen sich zu den verschiedensten Zeiten als eines und dasselbe Wesen, als mit sich identisch bleibendes, beharrendes Individuum erkenne, hätte Descartes nur antworten können, weil die Substanz, der das Bewufstsein als Attribut zugehört, eine und dieselbe bleibe, wie sehr sich auch die „modi cogitationis" verändern mögen; d. h. er hätte die Einheit des Selbstbewufstseins aus der Einheit und Beharrlichkeit der substantiellen Seele erklärt. Ähnlich hätte wohl Hobbes betont, die Einheit des geistigen Erlebens sei darin begründet, dafs der erlebende Körper stets einer und derselbe bleibe. Ganz anders liegen die Dinge bei Locke. Locke versucht als erster eine empirische Erklärung für die Tatsache der sogen. Einheit des Selbstbewufstseins, die er in seiner Weise unter Anlehnung an mittelalterliche Bezeichnungsart als „persönliche Identität" (personal identity) oder „Identität der Person" bezeichnet."[1]) Der Geist ist eine Person, d. h. „a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing in different times and places."[2]) Die persönliche Identität also besteht darin, dafs der Geist sich zu verschiedenen Zeiten als eines und dasselbe, von allen anderen denkenden Wesen verschiedenes Ich zu erkennen vermag, dafs er im Selbstbewufstsein sich nicht nur seiner selbst, sondern auch zugleich seiner Identität zu verschiedenen Zeiten bewufst wird. Ihren Grund findet die Tatsache der persönlichen Identität nach Locke in dem vom Denken (thinking) unabtrennbaren Bewufstsein (consciousness), „which makes every one to be wath he calls self and thereby distinguishes himself from all other thinking things."[3]) Die Identität der Person reicht darum auch gerade

[1]) Der Terminus „Person" hat bereits vor Locke eine lange Geschichte; er findet sich im Mittelalter bei Boethius, Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Rich. Sanctus Viktor, Franciscus Suarez, Goclenius, Micraelius usw.; in der neueren Philosophie aufser bei Locke auch bei Hobbes (op. lat. II, 130 f.; III, 123 f.), bei Leibniz (so Gerh. IV, 460), bei Wolff, Kant usw. bis zur Gegenwart.

[2]) Ess. II, 27, 9.   [3]) Ess. II, 27, 9.



so weit, wie das Bewufstsein „can be extended backwards to any past action or thought."[1]) Dort demnach, wo wir zurückschauend uns an nichts mehr zu erinnern vermögen, erleidet unser Bewufstsein durch die Vergefslichkeit eine Unterbrechung; dort ist zugleich auch die Grenze unserer Identität der Person.[2]) Die Tatsache des Gedächtnisses also verbunden mit der Tatsache der Selbstwahrnehmung sind die Faktoren, durch die wir uns der Identität unseres Ich zu verschiedenen Zeiten bewufst zu werden vermögen. „This personality extends itself beyond present existence to what is past only by consciousness, whereby it becomes concerned and accountable, owns and imputes to itself past actions, just upon the same ground and for the same reason that it does the present."[3]) Identität der Person also besteht nach Locke lediglich in der Identität des Bewufstseins und reicht soweit, wie der denkende Geist ein Bewufstsein seiner früheren und gegenwärtigen Ideen zu haben vermag: „so that whatever has the consciousness of present and past actions, is the same person to whom they both belong".[4]) „It is impossible," sagt Locke mit Nachdruck, „to make personal identity to consist in any thing but consciousness, or reach any farther than that does".[5])

In diesen positiven Bestimmungen Lockes über die Identität der Person liegen verkappt wesentliche Negationen: die Identität der Person ist völlig unabhängig von einer etwaigen Identität der Substanz; die persönliche Identität kann also bestehen bei einer wechselnden Aufeinanderfolge mehrerer Substanzen (dann nämlich, wenn ein und dasselbe Bewufstsein sich von einer denkenden Substanz auf eine andere übertragen läfst[6]); ebenso kann auch eine Aufhebung der persönlichen Identität stattfinden, während die geistige Substanz eine und dieselbe bleibt, so dafs also mehrere Personen einer einzigen Substanz angehören würden. Locke berührt hiermit in spekulativer Vorahnung die pathologischen Fälle des sogenannten „doppelten Bewufstseins", die in der neueren psychiatrischen Literatur wohlbekannte Krankheitserscheinungen bilden. Ihm

---

1) Ess. II, 27, 9.
2) Ess. II, 27, 10.
3) Ess. II, 27, 26.
4) Ess. II, 27, 16.
5) Ess. II, 27, 21.
6) Ess. II, 27, 11 ff.

aber liegt es natürlich völlig fern, irgendwelche Vorgänge krankhafter Bewufstseinsstörungen darstellen zu wollen; er will nur nachweisen, dafs Identität der Person in völliger Unabhängigkeit von der geistigen Substanz stattfinde, dafs also auch zu ihrer Begründung keineswegs eine Identität der Substanz, sondern nur eine Identität des Bewufstseins erforderlich sei, während die Substanz wechseln oder beharren könne. „Nothing but consciousness can unite remote existences into the same person; the identity of substance will not do it. For whatever substance there is, however framed, without consciousness there is no person; and a carcass may be a person, as well as any sort of substance be so without consciousness." [1])

So unzulänglich und unbefriedigend auch dieser Versuch Lockes, die Identität der Person zu erklären, dem nachprüfenden Betrachter erscheinen mag, eines bleibt doch in ihm als bedeutsames Verdienst bestehen: das Bestreben, die Einheitlichkeit des Ich rein empirisch aus der Tatsache des Bewufstseins, der Selbstwahrnehmung und des Gedächtnisses zu erklären, ohne Zuhilfenahme desjenigen Begriffes, der seinen grofsen Vorgängern, Descartes und Hobbes, als alleiniges Erklärungsprinzip diente: der Substanz.

3.

„But then, that they should suppose an innumerable multitude of created beings, which they acknowledge are not capable of producing any one effect in nature, and which therefore are made to no manner of purpose, since sod might have done every thing as well without them; this I say, though we should allow it possible, must yet be a very unaccountable and extravagant supposition." Diese Worte aus Berkeleys „Treatise concerning the principles of human knowledge" [2]) sind unmittelbar gegen die okkasionalistischen Vertreter des Cartesianischen Dualismus gerichtet. Berkeley weist darauf hin, dafs schon auf diesem Standpunkte die Annahme einer realen Körperwelt, die unterschieden ist von der in den Ideen der Geister repräsentierten, völlig überflüssig sei, da Gott mit der Schöpfung einer trägen, unwirksamen Materie etwas völlig Zweckloses

---

[1]) Ess. II, 27, 23. [2]) Principles § 53.



geschaffen haben müfste, was mit seiner Vollkommenheit, die verbürge, dafs er alles auf dem einfachsten Wege schaffe, nicht vereinbar sei.[1])

Tatsächlich bilden — sachlich genommen — die Lehren Geulincx' und mehr noch die Malebranches die letzte, bedeutsamste Vorstufe in der Entwicklung, die der Idealismus vom Cartesianischen „cogito ergo sum" bis zu der Berkeleyschen Lehre von den „spirits" und „ideas" durchgemacht hat. Die Annahme einer realen Körperwelt erweist sich in der Lehre der Okkasionalisten als völlig bedeutungslos; denn Gott ist es, der in dem Körper jede Bewegung hervorbringt, und Gott ist es wiederum, der die dazu gehörige Idee in dem mit dem Körper verbundenen Geiste erregt. Der Körper dagegen ist völlig passiv, träge, wirkungslos, ist nur Träger oder Objekt, nicht Ursache oder Subjekt der Bewegung. Alle Ideen der Seele, die auf das wirkliche Dasein einer extramentalen Körperwelt hindeuten, stammen von Gott. Was ändert sich am Weltbilde des Menschen, wenn Gott ihm die Ideen von realexistierenden Körpern gibt, ohne dafs er solche wirklich als reale Substanzen geschaffen hat? Und wozu sollte Gott Körper schaffen, wenn diese doch absolut wirkungs- und zwecklos sind? Diese Bedenken gegen eine Annahme realer, materieller Substanzen sind in der Cartesianischen Schule von Geulincx nicht, von Malebranche völlig deutlich erkannt worden. Wenn Gott selbst die Körperwelt nur in der intelligiblen Ausdehnung, dem Archetyp der geschaffenen Materie, kennt — so fragt Malebranche —, die Menschen aber alle ihre Ideen von Körpern nur durch Gottes Wirken empfangen, wozu hätte Gott überhaupt noch eine Körperwelt schaffen sollen? — Mit diesen Erwägungen wird deutlich schon auf dem Standpunkt der Lehre Malebranches das Dasein realer ausgedehnter Substanzen völlig problematisch. Solche anzunehmen oder zu leugnen ist gleich möglich, wo man Malebranches Anschauungen zugrunde legt: Norris und Collier sind auf diesem Wege zum Idealismus gekommen; Malebranche — er hätte denn nicht der Schüler Augustins und Descartes' sein müssen — hat an der realistischen Grundüberzeugung seiner Zeit festgehalten.

---

[1]) Princ. § 19.

Noch andere Elemente sind es, die in der Entwicklungsgeschichte des Idealismus, wie er in den Lehren von Collier, Norris und vor allem von Berkeley vorliegt, als bedeutsame Faktoren mitgewirkt haben. Vor allem Gedankenkreise der Lockeschen Lehre. Fürs erste die Behauptung Lockes, dafs wir niemals die Dinge an sich selbst, sondern nur vermittelst der Ideen kennen, die wir von ihnen haben; ferner seine Unterscheidung derjenigen Ideen von Qualitäten, denen in den Dingen selbst conforme oder adäquate Ursachen entsprechen sollen, von solchen Ideen, denen diese adäquaten Ursachen fehlen, wie Licht, Farbe, Ton usw. (primäre, sekundäre Qualitäten); und besonders noch die Lehre von der sensitiven Erkenntnis, in der deutlich eine Inkonsequenz vorliegt, da Wissen von Locke definiert wird als „the perception of the agreement or disagreement of two ideas“[1]) und dennoch behauptet wird, dafs wir ein Wissen vom Dasein äufserer Dinge haben, obgleich es sich ja hier nicht mehr um die Unterscheidung oder Nichtunterscheidung verschiedener Ideen, sondern von Ideen und Dingen handelt, und Locke nicht nachzuweisen weifs, an welchen Kriterien wir eine solche Übereinstimmung zu erkennen vermögen.[2])

Berkeley hat seine eigene Lehre gelegentlich als „Immaterialismus“ bezeichnet und damit die Leugnung der Materie als einer trägen, undenkenden, unwirksamen Substanz aufserhalb des Geistes als den Schwerpunkt seines Systems angegeben.[3]) Alles Seiende ist entweder Geist oder Idee im Geiste.[4]) Die Gattung „Sein“ (being, thing) hat keine anderen Arten als diese.[5]) Geister sind die einzigen Substanzen, die

---

[1]) Locke, Essai IV, 1, 2.

[2]) „How shall the mind, when it perceives nothing but its own ideas, know that they agree with things themselves?“ (Ess. IV, 4, 3); vergl. dazu die Scheinlösungen: IV, 4, 4; IV, 4, 5.

[3]) Dialogues III, Fraser S. 356.

[4]) „Thing or being is the most general name of all; it comprehends under it two kinds entirely distinct and heterogeneous and which have nothing common but the name, to wit, spirits and ideas . . .“ (Princ. 89); vergl. auch Princ. § 39.

[5]) Vergl. zu Berkeleys Existenz-begriff: Commonplace Book, Fraser, S. 422.

es gibt.[1]) Was Descartes ausgedehnte Substanzen im Gegensatze zu den geistigen nannte, sind nichts als Ideen oder besser Ideenkomplexe im Geiste.[2]) „For as to what is said of the absolute existence of unthinking things without any relation to their being perceived, that seems perfectly unintelligible. Their esse is percipi, nor is it possible they should have any existence, out of the minds or thinking things which perceive them.“[3])

Es ist hier nicht der Ort, auf die scharfsinnigen Argumente einzugehen, mit denen Berkeley die Unmöglichkeit einer absoluten Existenz undenkender Dinge nachgewiesen hat. Nicht die Beweisgründe dieser Lehre, wohl aber sie selbst mufs im folgenden in einigen ihrer Grundlagen skizziert werden:

Es gibt Geister und Ideen. Geister sind „things perceiving“ oder „thinking things“ („intelligible things“); Ideen sind „things perceived“, „unthinking oder sensible things“.[4]) Geister bilden die von Gott geschaffene Welt; Ideen in Geistern bilden die sogenannte Körperwelt, deren Existenz lediglich eine wahrgenommene, keine absolute ist. Das Sein der Geister besteht im „percipere“; das Sein der Ideen im „percipi“.[5]) Die Geister sind aktiv, die Ideen im Geiste passiv. Wie zwischen Aktivem und Passivem, so gibt es auch zwischen Geistern und Ideen keinerlei Ähnlichkeit; ein Aktives nämlich kann immer nur einem Aktiven, ein Passives immer nur einem Passiven ähnlich sein. Darum gibt es keine Idee vom Geiste oder von Geistern; denn eine Idee als passiv kann immer auch nur eine Idee, also wiederum etwas Passives, zur Darstellung bringen.[6])

Berkeley hat in seiner Lehre vom Geiste an der Substantialitätstheorie festgehalten: „The soul is indivisible, incorporeal, unextended, and it is consequently incorrubtible;

---

[1]) Princ. § 135 u. ö.

[2]) Princ. § 3ff., 23f., 34, 91ff.; Commonplace Book, Fraser S. 469.

[3]) Princ. § 3.

[4]) Princ. § 89; Dial. II, Fraser S. 318; Dial. III, Fraser S. 331.

[5]) Princ. § 139; „existence is percipi or percipere“ (Commonplace Book, Fraser S. 422).

[6]) Princ. § 8, 138; Dial. I, Fraser S. 298; Dial. III, Fraser S. 327.

... an active, simple, uncompounded substance." [1]) Im Grunde ist es nicht mehr als die besondere Betonung der **Aktivität**, die Berkeleys Definition der Seele von der Cartesianischen unterscheidet und dem Leibnizschen Substanzbegriff näher verwandt erscheinen läſst. Lockes Kritik des Substanzbegriffes ist für die Lehre vom Geist an Berkeley spurlos vorübergegangen. Daſs Geister unausgedehnte, tätige Substanzen sind, hat er weniger noch als Descartes zu beweisen vermocht oder gesucht. Das ist ihm eine selbstverständliche Grundannahme. Anders steht es um seine Lehre von den körperlichen Substanzen. Hier ist Berkeley über Locke hinausgegangen. Körperliche Dinge sind als „objects perceived by sense" nichts als „several combinations of sensible qualities or ideas ..." [2]); der Annahme einer diese „collections of qualities" tragenden oder verbindenden Stütze als „res substans" kann Berkeley für seine Lehre völlig entraten. Die Auflösung der körperlichen Substanzen in bloſse Ideenkomplexe ist also bei ihm völlig klar vollzogen [3]); die analoge Auflösung der geistigen Substanz aber in einen Komplex von Perceptionen hat Berkeley — wie gewisse Wendungen im Common-place-book beweisen [4]) — zwar anfänglich erwogen, indessen sehr bald — wie schon die ersten Paragraphen der „Principles" beweisen — fallen lassen und später — in den Dialogen — sogar ausdrücklich als falsch abgelehnt. [5]) Diesen weiteren Schritt des Fortschrittes über Locke hinaus zu vollziehen, blieb Hume vorbehalten; alle Vorarbeiten dazu aber hat bereits Berkeley getan.

Sind demnach Körper für Berkeley nichts als Ideenkomplexe im Geiste und besteht die Existenzmöglichkeit der

---

[1]) Princ. § 141; die Worte: mind, spirit, soul werden von Berkeley unterschiedslos gebraucht (vergl. Princ. § 2); zum Begriff des Geistes vergl. ferner Princ. § 2, 27 f., 89, 91, 135 ff.; Dial. I, Fraser S. 287; Dial. III, Fraser S. 326; Dial. III, Fraser S. 346.

[2]) Für „combinations" sagt Berkeley auch „collections of ideas"; vergl. Princ. § 1, 37, 38, 91, 95, 99; Dial. I, Fraser S. 265; Dial. II, Fraser S. 301.

[3]) Vergl. das Beispiel von der Kirsche oder dem Apfel Princ. § 1; Dial. III, Fraser S. 345.

[4]) Vergl. z. B. „Mind is a congeries of perceptions. Take away perceptions and you take away the mind. Put the perceptions and you put the mind." (Commonplace Book, Fraser S. 438.)

[5]) Dial. I, Fraser S. 328.

Körper lediglich im Percipiert-werden, so entsteht die weitere Frage nach den Ursachen der Ideen im Geiste. Das allgemeine Kausalgesetz, welches besagt, dafs alles, was geschieht, nur auf Grund zureichender wirkender Ursachen geschieht, wird schlechthin als gültig vorausgesetzt.[1]) Die sinnlichen Ideen im Geiste sind unablässig erzeugt von etwas Wirkendem. Dieses wirkende Prinzip aber kann nicht wiederum eine Idee sein (denn Ideen sind passiv und somit ohne jede Fähigkeit, etwas zu bewirken), sondern mufs lediglich in einem aktiven Wesen, also in einem Geiste, gesucht werden.[2]) Dieser Geist als der Urheber aller Ideen ist Gott, der Schöpfer der gesamten Natur; er allein erzeugt beständig in den von ihm geschaffenen Geistern das Schauspiel einer in steter Bewegung und Veränderung begriffenen, von bestimmten Gesetzmäfsigkeiten beherrschten Körperwelt.[3]) „I say, the things by me perceived are known by the understanding, and produced by the will of an infinite Spirit.“ Gott oder der unendliche Geist erregt danach — und zwar durch einen blofsen Akt seines Willens, ohne instrumentale Hilfsmittel — in jedem Augenblick in den endlichen Geistern (finite spirits) nach einer von ihm bestimmten gesetzlichen Ordnung die Ideen, welche die reale Körperwelt bilden. Er selbst hat die Ideen, die er so erzeugt, in seinem eigenen Geiste, nicht aber als Ektypa oder Abbilder, sondern als Archetypa oder Urbilder, darum auch nicht als passive, sondern als aktive Wesenheiten.[4])

Mit dieser Erklärung des Ursprungs der Ideen durch Gott erhält Berkeleys Philosophie jene religiöse Zuspitzung, die seine Gedanken von Anfang an bestimmt. Der Kampf gegen die Atheisten, Materialisten und Skeptiker erweist sich nunmehr deutlich als Hauptziel seiner Lehre; und die immaterialistisch-

---

[1]) Princ. § 26.

[2]) „One idea not the cause of another . . .; the cause of all naturale things is only God.“ (Commonplace Book, Fraser S. 422; vergl. auch S. 464); ferner Princ. § 26, 72, 146; Dial. II, Fraser S. 308, 310; Dial. III, Fraser S. 335.

[3]) Princ. § 30 f., 72, 146, 149, 150 ff.; Dial. II, Fraser S. 303, Dial. III, Fraser S. 335.

[4]) Dial. II, Fraser-S. 304 f.; Dial. III, Fraser S. 325, 331, 335, 345, 348 u. ö.

idealistische Weltanschauung erscheint demgegenüber fast nur noch als Mittel zu diesem Zwecke. Der kritische Empirist und Positivist Berkeley wird damit zum scholastischen Metaphysiker und Mystiker.

Berkeley unterscheidet nach dem Vorhergehenden zwei Arten von Spirits: Gott als den unendlichen Geist und „myself and the other spirits" als die endlichen Geister. Der menschliche Intellekt hat — wie oben betont — keinerlei Ideen von Geistern; aber Berkeley kann nicht umhin, dem endlichen Geist doch eine gewisse Vorstellung oder Kenntnis von Geistern einzuräumen, die er als „notion" bezeichnet.[1]) Der Begriff „notion" rückt damit in einen Gegensatz zu dem Begriff „idea"; beide aber — „ideas" und „notions" — gehören für Berkeley zu den „objects of human knowledge", über die im folgenden des näheren gehandelt werden mufs.

„Objects of human knowledge" sind für Berkeley etwa das, was wir modern als „Bewufstseinsinhalte des menschlichen Geistes überhaupt" bezeichnen würden. Die erste Stelle unter ihnen nehmen die Ideen ein. Berkeley aber gibt dem Begriff „idea" eine engere Fassung als Locke. In Lockes Sprache heifst jeder Gegenstand des menschlichen Bewufstseins „idea"; bei Berkeley dagegen kann es von keinem Objekte unseres Erkennens eine Idee geben, das seinem Wesen nach aktiv ist, oder irgend eine Aktivität in sich einschliefst; denn die Ideen sind „inactive, fleeting, dependent beings"[2]), und ein Aktives kann niemals durch ein Passives dargestellt werden. Die Ideen bilden somit nur eine Art von Gegenständen der menschlichen Erkenntnis: sie bedeuten die Körperwelt, die irrtümlich von den „materialistischen Philosophen" als aufserhalb des Geistes existierend gedacht wird. Neben ihnen bilden die andere Hauptgruppe der „objects of human knowledge" die „notions" und zwar einerseits die „notions", welche wir von den „spirits" haben, andererseits — wie Berkeley in der späteren Entwicklung seiner Lehre annimmt — die „notions", in welchen unser Verstand gewisse Beziehungen zwischen seinen Ideen und Notionen erkennt („relations between things or ideas").

---

[1]) Princ. § 27, 89, 135 ff., 140, 142.

[2]) Dial. II, Fraser S. 308, 310; Dial. III, Fraser S. 326.

Auch von Relationen also haben wir keine Ideen, sondern nur einen gewissen Begriff („some knowledge or notion“).[1] „To me it seems that ideas, spirits and relations are all, in their respective kinds, the object of human knowledge and subject of discourse: and that the term idea — (das folgende ist deutlich gegen Locke gerichtet) — would be improperly extended to signify every thing we know or have any notion of.“[2])

Verfolgen wir Berkeleys Angaben über diese drei Arten der menschlichen Erkenntnis weiter. Berkeley teilt die Ideen wiederum in zwei Klassen, in die „ideas imprinted on the senses“ (auch „sensations“ genannt) und die „ideas formed of memory and imagination.“[3]) Die Ideen der Sinne, die uns unmittelbar von Gott gegeben werden, sind die wirklichen Dinge; sie bilden die reale Welt. Die Ideen des Gedächtnisses und der Einbildungskraft aber sind nicht reale Dinge (real things), sondern Bilder von Dingen (images of things), sie bilden die nur vorgestellte oder imaginäre Welt.[4]) „And in this sense the sun that I see by day is the real sun and that which I imagine by night is the idea of the former.“[5]) Ausdrücklich verwahrt sich Berkeley, in der Voraussicht eines naheliegenden Einwurfs, gegen die Annahme, daſs durch seine Behauptung, das Sein der ganzen Körperwelt bestehe nur in ihrem Percipiertwerden, die Wirklichkeit in bloſsen Schein, in schimärischen Trug verwandelt werde. Das, was wir durch unsere Sinne als existierend wahrnehmen, ist nicht eine bloſse Täuschung, nicht Schein, sondern die reale Körperwelt selbst, die Gott dadurch, daſs er uns Ideen gibt, schafft und dauernd erhält. Erst unter diesem Gesichtspunkte — meint Berkeley — bekomme die überlieferte Lehre, daſs die göttliche „conservatio mundi“ eine „creatio continua“ sei, ihre rechte und tiefere Bedeutung. „Ich will nicht Dinge in Ideen verwandeln,“ heiſst es, „sondern vielmehr Ideen in Dinge. Denn jene unmittelbaren Gegenstände der Wahrnehmung (immediate objects of perception) . . . nehme ich für die wirklichen Dinge selbst (the real things themselves).“[6])

---

1) Princ. § 89; 142. 2) Princ. § 89. 3) Princ. § 1.
4) Princ. § 33 f.; 90 f.; Dial. II, Fraser S. 307 f.; Dial. III, Fraser S. 324.
5) Princ. § 36. 6) Dial. III, Fraser S. 340.

Je nachdem der menschliche Geist Ideen von Gott empfängt oder Ideen als Nachbilder ursprünglich empfangener Eindrücke vermittelst der Einbildungskraft wiedererzeugt, wird er von Berkeley als Verstand oder Wille bezeichnet. Diese beiden sind die beiden Grundkräfte oder Grundvermögen des Geistes. „Will and understanding," heifst es in den Dialogen, „constitute in the strictest sense a mind or spirit"[1]); und die mafsgebende Definition des Geistes in den „Principles" besagt: „A spirit is one simple, undivided, active being: as is perceives ideas, it is called the understanding, and as it produces or otherwise operates them, it is called the will."[2]) Verstand ist der Geist, sofern er Ideen perzipiert und sie zu einander in Beziehung setzt; Wille ist er, sofern er Ideen wiedererzeugt oder aus dem Bewufstsein vertilgt, wobei Berkeley offenbar der Ansicht ist, dafs der menschliche Wille — was eine nachprüfende Kritik nur als mittelbar möglich anerkennen könnte — ebenso unmittelbar Vorstellungen zu verbannen fähig sei wie solche zurückzurufen.[3])

Berkeley bereits hat zur Verdeutlichung des Unterschiedes der „ideas of sense" und „ideas of imagination" immanente Merkmale angegeben, die sich mit den später von Hume geäufserten im wesentlichen decken.[4]) Danach besteht die charakteristische Verschiedenheit zwischen den Ideen der Sinne und der Einbildungskraft lediglich in dem verschiedenen Grade der Stärke und Lebhaftigkeit der Ideen; die Differenz zwischen beiden ist mithin keine qualitative, sondern nur eine graduelle.[5]) „The ideas of sense are more strong, lively, and distinct than those of the imagination; they have, likewise a steadiness, order, and coherence, and are not excited at random, as those which are the effects of human wills often are, but

---

[1]) Dial. III, Fraser S. 335. [2]) Princ. § 27. [3]) Princ. § 28.

[4]) Vergl. dazu auch Collier: „Es besteht der ganze Unterschied zwischen einem Dinge, das wir mit Augen sehen, und einem Dinge, dafs wir in der Einbildung erblicken, hierin, dafs wir das letzte nicht mit derjenigen Lebhaftigkeit, die wir Farbe zu nennen pflegen, wahrnehmen, ... also blofs in dem gröfseren und geringeren Grad der Lebhaftigkeit in der Vorstellung." (Clavis universalis, deutsch von Joh. Chr. Eschenbach, Rostock 1756, S. 326 f.)

[5]) Vergl. Princ. § 29, 30, 33, 36.

in a regular train of series, the admirable connexion whereof sufficiently testifies the wisdom and benevolence of its author." [1])

Alle Ideen — seien es „real things" oder „images of things" — haben eines gemeinsam: den Charakter der absoluten Gewifsheit ihrer Existenz. Dafs Ideen existieren in dem Augenblicke, wo sie perzipiert werden, ist ebenso allem Zweifel entrückt, wie die Tatsache, dafs dazu ein Geist existiert, welcher sie perizipiert: „That what I see, hear and feel doth exist," sagt Berkeley, „that is to say, is perceived by me, I no more doubt than I do of my own being" [2]); und ähnlich an anderem Orte: „I might as well doubt of my own being, as of the being of those things I actually see and feel." [3]) Beiden Arten von Ideen also ist es gemeinsam, dafs der Grad der Gewifsheit ihrer Existenz im Geiste ein ebenso hoher ist wie der Grad der Gewifsheit der Existenz des Geistes selbst, nämlich der Grad der Gewifsheit intuitiver Erkenntnis: „I am the farthest from scepticism of any man," schreibt Berkeley. „I know with an intuitive knowledge the existence of other things as well as my own soul." [4])

Mit dem Zuletztgesagten kommen wir zurück zu der bereits oben gestreiften Frage nach der Erkenntnis, die der Geist von sich selbst und anderen Geistern gewinnen kann. „No idea of a spirit," lautet der bereits mehrfach erwähnte, unablässig von Berkeley wiederholte Grundsatz. „That an idea, which is inactive, and the existence whereof consists in being perceived, should be the image or likeness of an agent subsisting by itself, seems no need to other refutation, than barely attending to what is meant by those words." [5]) Da nun der Geist von seinen Kräften, Vermögen und Tätigkeitsweisen nicht getrennt werden kann (insofern als diese insgesamt in Wirklichkeit ein untrennbares Ganze, eine einfache, unteilbare Substanz bilden), so gibt es im Geiste — ebenso wie keine Idee von geistigen Substanzen — so auch keine Idee von den „powers and operations of the mind." [6])

---

[1]) Princ. § 30.
[2]) Dial. III, Fraser S. 325.
[3]) Princ. § 40.
[4]) Commonplace Book S. 436.
[5]) Princ. § 37.
[6]) Princ. § 27, 135, 138, 142 f.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dafs die Auffassung wirklich Berkeleys eigene Meinung zum Ausdruck bringt, wenngleich sich in den „Principles" Äufserungen finden, die ihr unmittelbar zu widersprechen scheinen. So z. B. spricht Berkeley gleich zu Anfang der Prinzipien von „ideas perceived by attending to the passions and operations of the mind", wobei er als Beispiele der passions: „love, hatred, joy, grief", als Beispiele der operations: „willing, imagining, remembering" nennt.[1]) Offenbar aber ist hier Idee in einem ähnlich weiten Sinne gebraucht wie bei Locke; und man mag wohl nicht fehlgehen, wenn man in der zitierten Stelle eine bewufste, späterhin von Berkeley vermiedene Anlehnung an den Lockeschen Sprachgebrauch sieht, umsomehr als auch an einer späteren Stelle in den „Principles" von „ideas of sense or reflection" gesprochen wird.[2]) Solche geringen terminologischen Inkonsequenzen indessen vermögen die Tatsache nicht umzustofsen, dafs Berkeley die innere Wahrnehmung (reflection) nicht als eine Quelle von Ideen, sondern nur als eine Quelle von „notions" betrachtet wissen will, und dafs der Geist nach Berkeley weder von sich selbst noch seinen Kräften und Vermögen Ideen zu gewinnen vermag.

Wie es nach Berkeley mehrere Arten von Geistern gibt, so unterscheidet er auch verschiedene Wege, auf denen der Geist zu den „notions of spirits" zu gelangen vermag. Wie erkennt der Geist sein eigenes Sein und Wesen? Wie die anderen endlichen Geister? Wie Gott? Das sind die nun zu erörternden Fragen.

Vom eigenen Geiste — so heifst es bei Berkeley — hat jeder ein unmittelbares oder intuitives Wissen (an immediate knowledge)[3]) und zwar durch die Selbstwahrnehmung, die einem jeden zu eigen ist.[4]) „We comprehend our own existence by inward feeling or reflection . . ."[5]) sagt Berkeley oder auch: „I know or am conscious of my own being."[6]) Dieses Wissen des Geistes von sich selbst ist der Art nach also ein völlig unmittelbares, unvermitteltes, der Gewifsheit

---

1) Princ. § 1, 2.
2) Princ. § 25; vergl. auch Princ. § 68.
3) Dial. III, Fraser S. 326.
4) Dial. III, Fraser S. 328.
5) Princ. § 89.
6) Dial. III, Fraser S. 328—329.

nach das Höchste oder Vollendeste, das sich denken läfst. „I do know," heifst es, „that I, who am a spirit or thinking substance, exist as certainly, as I know my ideas exist."[1])

Ganz anders liegen die Dinge für Berkeley bei der Frage nach der Erkenntnis der „other spirits". Hier mufste er in Schwierigkeiten geraten, die auf dem Standpunkte seiner Philosophie kaum behebbar sind. Was beweist denn, dafs aufser dem eigenen perzipierenden Geiste und der von ihm perzipierten Ideen noch andere Geister oder perzipierende Dinge existieren? „Ich will zugestehen — schreibt Berkeley in den Dialogen — dafs wir weder eine unmittelbare Gewifsheit (an immediate evidence) noch eine beweisbare Erkenntnis (a demonstrative knowledge) von dem Dasein anderer endlicher Geister haben."[2]) Also nicht intuitiv und nicht demonstrativ vermag ihre Existenz erkannt zu werden! Was berechtigt uns danach noch, ihr Dasein anzunehmen und zu behaupten? Berkeley ist dieser letzten Frage genau genommen aus dem Wege gegangen. Das Dasein der „other spirits" aufser dem „myself" ist in seinem System beweislos vorausgesetzt, dogmatisch angenommen. Denn die scheinbaren Begründungen, mit denen er diese Annahme zu stützen sucht, setzen — näher besehen — immer schon voraus, was in ihnen bewiesen werden soll. Ein Beispiel dafür aus den „Principles": „A human spirit or person is not perceived by sense, as not being an idea; when therefore we see the colour, size, figure, and motions of a man, we perceive only certain sensations or ideas excited in our own minds: and these being exhibited to our view in sundry distinct collections, serve to mark out unto us the existence of finite and created spirits like ourselves. Hence it is plain, we do not see a man, if by man is meant that which lives, moves, perceives, and thinks as we do: but only such a certain collection of ideas, as directs us to think there is a distinct principle of thought and motion like to ourselves, accompanying and represented by it."[3]) Ist also das Dasein

[1]) Dial. III, Fraser S. 326.

[2]) Dial. III, Fraser S. 328; in Widerspruch dazu steht der Satz aus den Principles: „We comprehend ... the existence ... of other spirits by reason" (Princ. 89); streng genommen ist das nur auf Gott bezogen richtig.

[3]) Princ. § 148; vergl. auch Princ. § 145.

anderer Geister aufser uns nur gefolgert aus dem besonderen Charakter der Ideen, die uns von Gott gegeben werden, so hängt die Erkenntnis vom Sein anderer Geister gleichfalls lediglich von Gottes Macht und Willen ab: „He alone it is,“ sagt Berkeley, „who ... maintains that intercourse between spirits, whereby they are able to perceive the existence of each other.“[1]) Auf diesen schwanken Füfsen ruht Berkeleys Begründung der Existenz der „other spirits“. Wodurch erkennen wir nach Berkeley nun aber das Wesen dieser von uns verschiedenen geistigen Substanzen? Wir kennen andere Geister nur vermittelst unserer eigenen Seele, lautet die Antwort, und diese ist in dieser Hinsicht für uns das Abbild oder die Idee jener.[2]) Mit anderen Worten: das Wesen der endlichen Geister aufser uns, das weder unmittelbar noch durch vermittelnde Ideen von uns erkannt werden kann, vermag von uns einzig und allein nach Analogie des Wesens unserer eigenen Seele gedacht werden. Diese ist das Musterbild zur Erkenntnis der Fähigkeiten und Eigenschaften jener.

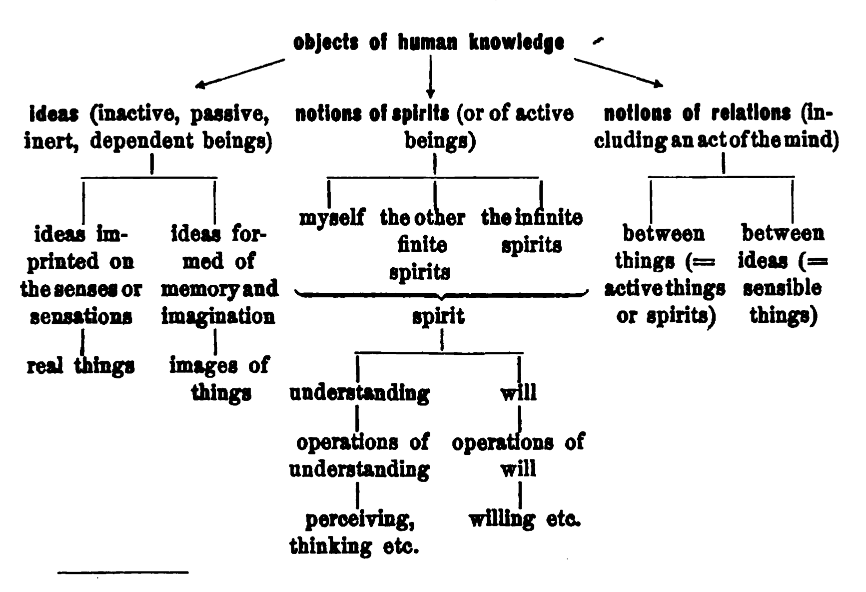
Eben diese Rolle wie für die Erkenntnis der anderen endlichen Geister spielt unsere eigene Seele nach Berkeley auch für die Erkenntnis des unendlichen oder göttlichen Geistes. Das Dasein Gottes vermag von uns rational bewiesen zu werden und wird darum auch weit einleuchtender von uns erkannt als das Dasein der anderen endlichen Geister aufser dem Ich (myself).[3]) Sein Wesen aber kann von uns gleichfalls nur nach Analogie unserer eigenen Seele — freilich vom Endlichen ins Unendliche potenziert — gedacht werden. „Howewer, taking the word idea in a large sense, my soul may be said to furnish me with an idea, that is, an image, or likeness of God, though indeed extremely inadequate. For all the notion I have of God, is obtained by reflecting on my own soul, heightening its powers, and removing its imperfections. I have therefore, though not an inactive idea, yet in myself some sort of an active thinking image of the Deity. And though I perceive him not by sense, yet I have a notion of him, or know him by reflection and reasoning.“[4])

---

[1]) Princ. § 147. [2]) Princ. § 140.
[3]) Princ. § 26, 72, 146 f.; Dial. II, Fraser S. 304; Dial. III, Fraser S. 324 f., 327.
[4]) Dial. III, Fraser S. 326.

Das dritte und letzte Glied der „objects of human knowledge“ bilden bei Berkeley die „relations between things or ideas“. Sie spielen in Berkeleys Philosophie eine geringe Rolle, seien aber kurz erwähnt. Auch von den Beziehungen — lehrt Berkeley — haben wir keine Idee im strengen Sinne, sondern nur „notions“; denn die Beziehungen sind verschieden von den Ideen oder Dingen, die aufeinander bezogen werden (distinct from the ideas or things related), insofern als wir diese letzteren auch recht wohl perzipieren können, ohne von jenen Beziehungen etwas zu bemerken[1], und schliefsen alle einen gewissen Akt, eine gewisse Tätigkeit des Geistes in sich ein; von Aktivem aber kann es, wie mehrfach erwähnt, keine Idee geben.[2])

Zum Schlufs mag der Versuch gemacht sein, die Lehre von den „objects of human knowledge“ bei Berkeley in einem übersichtlichen Schema darzustellen[3]):



[1]) Princ. § 89.

[2]) „. . . all relations including an act of the mind“ (Princ. § 142). Die aus der Lehre von den „relations“ sich ergebenden Schwierigkeiten innerhalb des Berkeleyschen Systems sind im Vorstehenden unerörtert geblieben.

[3]) Auf die Berkeleysche Lehre von der Abstraktion ist in dem vorliegenden Schema keine Rücksicht genommen.

4.

Was Spinoza für die Entwicklung der kontinentalen Philosophie, soweit sie von Descartes ihren Ausgangspunkt genommen hat, das ist David Hume innerhalb der Geschichte der englischen Philosophie für jene Gedankenfortbildung, die in Locke ihren Begründer gefunden hat. Er ist es, der aus den von seinen Vorgängern gegebenen Prämissen die letzten Konsequenzen zieht und damit die von Locke in die Wege geleitete empiristische Philosophie zu Ende denkt.

Auch Hume hat — ähnlich wie Locke im Essay — als Ziel seines „treatise on human nature" angegeben, Umfang und Leistungsfähigkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens zu bestimmen, sowie die Natur der Perzeptionen, die wir in unserem Denken verwenden, und der geistigen Operationen, die wir dabei vollziehen.[1]) Alle Wissenschaft ist Wissenschaft des Menschen, hat den Menschen zum Zentrum; darum mufs auch der Mensch erstes und oberstes Objekt, Haupt- und Mittelpunkt der Wissenschaft sein. Die Frage nach der Methode löst Hume mit einem Hinweis auf die Erfahrung. „Wie die Lehre vom Menschen die einzig feste Grundlage für die anderen Wissenschaften ist, so liegt die einzig sichere Grundlage, die wir dieser Wissenschaft geben können, in der Erfahrung und Beobachtung."[2]) Über die Erfahrung hinaus vermögen wir nichts zu wissen. Keine Wissenschaft, so geht Humes Überzeugung, „kann über die Erfahrung hinausgehen oder Prinzipien aufstellen, die nicht auf diese Autorität gegründet wären."[3]) Darum gibt es auch für die Wissenschaft vom menschlichen Geiste (moral philosophy) keine andere Methode als diese. „Jede Hypothese, welche die letzten und ursprünglichen Eigenschaften der menschlichen Natur entdeckt haben will, sollte darum von vornherein als anmafsend und schimärisch zurückgewiesen werden."[4])

Dieses empiristische Prinzip sucht Hume bei allen seinen Untersuchungen durchzuführen. Vermittelst der Erfahrung und

---

[1]) Treatise, Introduction, Gr. Gr. S. 307.
[2]) Daselbst, Gr. Gr. S. 307 f.
[3]) Daselbst, Gr. Gr. S. 309.
[4]) Daselbst, Gr. Gr. S. 308.

Selbstbeobachtung zu einer Erkenntnis der Kräfte und Fähigkeiten des menschlichen Geistes zu kommen, zu einer Art „Geographie des Geistes“, wie es zu Anfang des „enquiry concerning human understanding“ heifst,[1]) gilt ihm als Ziel und Aufgabe. Was die Astronomie in Bezug auf die Himmelskörper, indem sie ein System der Planeten entwirft und die Lage und Ordnung dieser Elemente bestimmt, das soll die Philosophie des Geistes für das Gebiet des menschlichen Intellekts leisten. „Es gestaltet sich schon allein (meint Hume) zu einem nicht unbedeutenden Teil der Wissenschaft, die verschiedenen Vorgänge im Geiste zu erkennen, sie voneinander zu sondern, sie unter die passenden Rupriken zu bringen und die ganze Unordnung zu regeln, in welcher man sie antrifft, wenn man sie zum Gegenstand der Überlegung und Untersuchung macht.“ [2])

Die Ausführung dieses zu Anfang selbstgestellten Programms gestaltet sich für Hume in der Folge zu einer Art empiristischer Phänomenologie der Bewufstseinserlebnisse, d. h. zu einer nach der Verschiedenheit der geistigen Inhalte geordneten Beschreibung der Tatsachen des unmittelbaren Erlebens.

Als allgemeinste Bezeichnung für alle Inhalte des Geistes oder des Bewufstseins[3]) bedient sich Hume des Wortes „perception“, das bei ihm einen ähnlich weiten Sinn hat wie bei Descartes, Malebranche und Locke das Wort „Idee“, bei Berkeley das Wort „objects of human knowledge“. Alle Objekte des Geistes sind „perceptions“; und nichts kann im Geiste sein aufser diesen. „We never can conceive any thing but perceptions“[4]) und „our perceptions are our only objects.“[5])

Als Objekten des Geistes kommen den Perzeptionen mehrere Bestimmungen allgemeiner Natur zu: fürs erste die Eigenschaft, dafs sie alle von absolut gewisser Existenz sind und zugleich die einzige Quelle bilden, aus der wir die Idee der Existenz gewinnen. Etwas perzipieren, sagt Hume, heifst es als

[1]) Enqu. sect. I. [2]) Daselbst.

[3]) „consciousness“ wird bei Hume als mit „mind“ und „thought“ gleichbedeutend gebraucht. Gelegentlich hat auch „perception“ die Bedeutung des Abstraktums „Bewufstsein“ (Treatise Gr. Gr. I, 479).

[4]) Treat. Gr. Gr. I, 503.

[5]) Treat. Gr. Gr. I, 497, 499, 500, 501; — „nothing is ever present to the mind but perceptions.“ (I, 371.)

existierend perzipieren; und jede Perzeption ist so die Perzeption von etwas Seiendem.[1]) Den Begriff der Existenz erhalten wir nicht etwa durch einen besonderen Eindruck des Seins (being), der alle unsere Perzeptionen begleitete; sondern daraus, dafs jede Perzeption selbst die Perzeption eines Seienden ist, d. h. ohne ein Seiendes nicht gedacht werden kann. „To reflect on any thing simply and to reflect on it as existent, are nothing different from each other; whatever we conceive, we conceive to be existent.“[2]) So bilden die Perzeptionen die einzige Quelle, aus der wir die Idee der Existenz gewinnen, wie sie selbst die einzige uns erkennbare Art des Seienden bilden.

Eine zweite Eigenschaft, die allen Perzeptionen zukommt, ist, dafs sie mit absoluter Gewifsheit als das erscheinen, was sie sind. Alle Perzeptionen, sagt Hume, sind uns unmittelbar gegenwärtig durch das Bewufstsein[3]); und da ihr Wesen darin besteht, Inhalte des Geistes oder des Bewufstseins zu sein, so können sie keine anderen Beschaffenheiten haben, als wie sie sie uns im Bewufstsein aufweisen. „For since all actions and sensations of the mind are known to us by consciousness, they must necessarily appear in every particular what they are and by what they appear. Every thing that enters the mind, being in reality a perception, 'tis impossible any thing shou'd to feeling appear different.“[4])

Hume hat entsprechend der Unterschiede der Bewufstseinsinhalte eine ausführliche Klassifikation der „perceptions“ entworfen. Die Perzeptionen des menschlichen Geistes zerfallen nach dem Unterschiede ihrer Stärke und Lebhaftigkeit[5]) in

---

[1]) „Perception“ hat bei Hume bald objektive, bald funktionelle Bedeutung; d. h. es wird bald gebraucht zur Bezeichnung der gegenständlichen Inhalte des Geistes, bald zur Bezeichnung der geistigen Tätigkeiten. Im übrigen verwendet Hume auch die Bezeichnung „to perceive“ im Sinne von Perzipieren oder Perzeptionen haben. Soviel Arten von Perzeptionen, soviel Arten des „to perceive“. „To hate, to love, to think, to feel, to see, all this is nothing but to perceive.“ (Gr. Gr. I, 371.)

[2]) Treat., Gr. Gr. I, 370.

[3]) „... being immediately present to us by consciousness“ (Treat., Gr. Gr. I, 499).

[4]) Treat., Gr. Gr. I, 480.

[5]) „... difference ... of force and liveliness, with which they strike upon the mind.“ (Treat., Gr. Gr. I, 311.)

zwei Hauptklassen, die bezeichnet werden als „impressions“ und „ideas“.[1]) „Impressions“ sind „those perceptions which enter with most force and violence“, sind „all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearance in the soul“. „Ideas“ sind die schwächeren Abbilder unserer Impressionen (the faint images), wie wir sie besonders beim Denken und Schliefsen (thinking and reasoning) erleben.[2]) Zwischen beiden besteht das Verhältnis des Ursprünglichen und Abgeleiteten, so dafs alle „ideas“ auf „impressions“ zurückgehen und keine Idee möglich ist ohne eine entsprechende voraufgegangene Impression. „All ideas are deriv'd from something antecedently present to the mind.[3])

Soviel Arten der „impressions“ es gibt, soviel Arten von „ideas“ sind auch möglich. Damit wird für Hume die Klassifikation der „impressions“ für die gesamte Klassifikation der „perceptions“ mafsgebend; denn diese sind eben entweder „impressions“ oder „ideas“. Als Hauptarten der „impressions“ hat Hume solche der Sinnes- und der Selbstwahrnehmung unterschieden (impressions of sensation und of reflexion.[4]) „Impressions of sensation“ sind z. B. „heat or cold, thirst or hunger, pleasure or pain“, d. h. also alle Sinneseindrücke und körperlichen Gefühle der Lust und Unlust[5]); „impressions of reflexion“ sind alle „impressions of desire and aversion, hope and fear“, d. h. alle „passions“ und „emotions“ (Affekte und Gefühlserregungen).[6]) Über das Verhältnis dieser beiden Arten von „impressions“ lehrt auch Hume, dafs es „impressions of reflexion“ nicht früher gebe als „impressions of sensation“, weil die Impressionen der Selbstwahrnehmung sich erst von den Impressionen oder Ideen der Sinneswahrnehmung herleiten. Keine „impression of reflexion“, lautet Humes Überzeugung, ohne vorhergegangene

---

[1]) Treat., Gr. Gr. I, 311 f.; Enqu. sect. II.; für „ideas“ sagt Hume auch bisweilen „thoughts“.

[2]) Treat., Gr. Gr. I, 311.

[3]) Treat., Gr. Gr. I, 371; ebenso Enqu. sect. II: „all our ideas or more feeble perceptions are copies of our impressions or more lively ones.“

[4]) Treat., Gr. Gr. I, 316 f. [5]) Treat., Gr. Gr. I, 317; II, 76.

[6]) Ebendaselbst; für „impressions“, bezw. „ideas of reflection“ wird gelegentlich auch einfach „internal perceptions“ gesagt. (Treat., Gr. Gr. I, 516.)

„impression oder idea of sensation".[1]) — Die Impressionen der Sensation und Reflexion erfahren bei Hume noch eine nähere Kennzeichnung. Als Hauptarten der „impressions of sensation" bezeichnet er erstens: „figure, bulk, motion and solidity of bodies"; zweitens: „colours, tastes, smells, sounds, heat and cold; und drittens: „pains and pleasures".[2]) Als Hauptarten der „impressions of reflexion" nennt er zum einen die ruhigen Impressionen oder Emotionen, die in den Gefühlen der Schönheit und Häfslichkeit bestehen; zum anderen die heftigen Impressionen oder Passionen, d. h. die Affekte der Seele im eigentlichen Sinne.[3]) Als Arten der „passions" gibt Hume wiederum zwei an, nämlich unmittelbare oder direkte und mittelbare oder indirekte[4]), wozu als Beispiele der direkten Passionen: Begehren, Abscheu, Schmerz, Freude, Hoffnung, Furcht, Verzweiflung, Gewifsheit, als Beispiele der indirekten: Stolz, Kleinmut, Ehrgeiz, Eitelkeit, Liebe, Neid, Mitleid, Groll zu nennen sind.

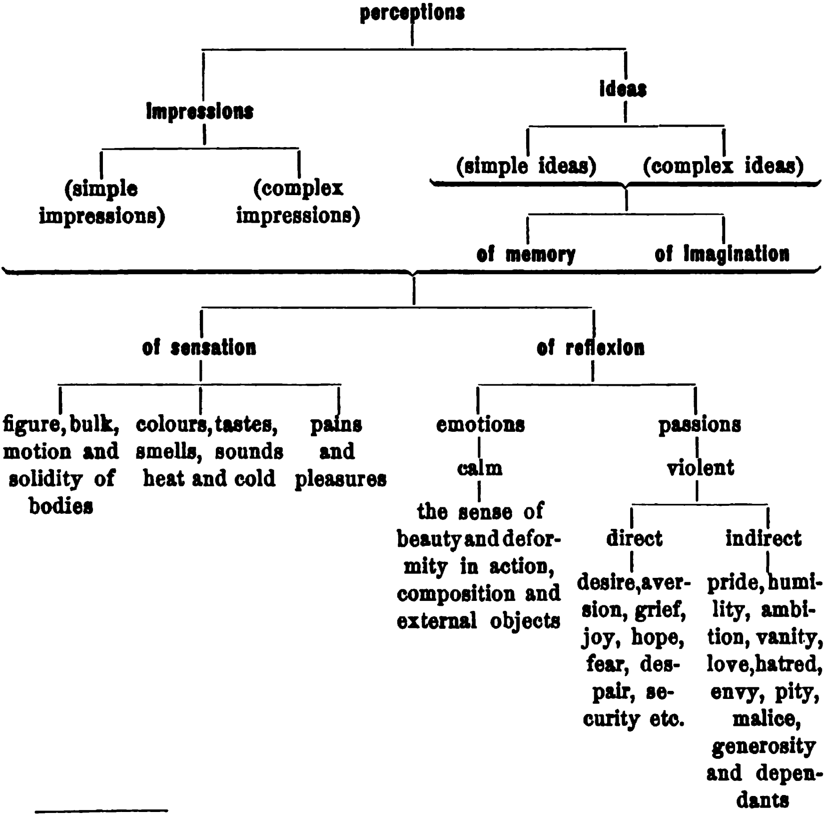
Noch eine Einteilung der Impressionen ist hier zu erwähnen, nämlich die in „simple and complex impressions".[5]) Diese Unterscheidung deckt sich ganz mit der Lockeschen Trennung von einfachen und zusammengesetzten Ideen, so dafs danach die einfachen Impressionen oder Ideen auch bei Hume diejenigen sind, die keinerlei Zerlegung mehr in andere Bestandteile zulassen, während die zusammengesetzten Perzeptionen aus diesen einfachen bestehen. Von Bedeutung ist diese letzte Unterscheidung Humes besonders für die Lehre von den verschiedenen Arten der „ideas". Die Ideen nämlich sind nach Hume entweder Kopien von Impressionen, welche deren Ordnung und Reihenfolge bis ins einzelne genau beibehalten; in diesem Falle besitzen sie noch „a considerable degree of its first vivacity" und bilden „somewhat intermediate betwixt an impression and an idea"[6]); oder sie geben die ursprünglich vorhergegangenen Impressionen in völliger Veränderung ihrer früheren Ordnung und Reihenfolge wieder; in diesem Falle entbehren sie ganz ihrer ursprünglichen Frische und Lebhaftigkeit und sind, wie

---

1) Treat., Gr. Gr. I, 317.
2) Treat., Gr. Gr. I, 482.
3) Treat., Gr. Gr. II, 76.
4) Treat., Gr. Gr. II, 76, 214 ff.
5) Treat., Gr. Gr. I, 312.
6) Treat., Gr. Gr. I, 317.

Hume sagt, zu „Ideen im eigentlichen Sinne" geworden.[1]) Die Ideen der ersten Art nennt Hume „ideas of the memory"; die Ideen der zweiten Art „ideas of the imagination" oder auch „ideas of the fancy.[2]) „The imagination" (schreibt er) „is not restrain'd to the same order and form with the original impressions; white the memory is in a manner ty'd down in that respect, without any power of variation.[3]) Und ferner: „The ideas of the memory are more strong and lively than those of the fancy; the ideas of the imagination fainter and more obscure.[4])

Mit dem Gesagten ist die Humesche Klassifikation der „perceptions" in ihren Grundzügen entwickelt; es sei der Versuch gemacht, sie noch in einem übersichtlichen Schema darzustellen.



1) Treat., Gr. Gr. I, 317.
2) Treat., Gr. Gr. I, 317, 387.
3) Treat., Gr. Gr. I, 318.
4) Treat., Gr. Gr. I, 386 f.

Der oben zitierte Grundsatz, daſs es keine Idee gebe ohne vorhergehende Impression, ist das fruchtbare methodische Prinzip, das Hume bei fast allen seinen Untersuchungen anwendet. Wenn gewisse Denker behaupten, daſs sie von diesem oder jenem Gegenstand der Metaphysik eine Idee besitzen — so führt Hume aus —, so mögen sie zum Erweise ihrer Behauptung nur die Impression aufzeigen, durch die sie diese Idee gewonnen haben. Können sie es nicht, so liegt der Verdacht nahe, daſs es sich um erdichtete Objekte oder um Produkte der Einbildungskraft handelt, nicht aber um reale Objekte der Erkenntnis.[1])

Dieses methodische Prinzip wird für Hume bekanntlich besonders wertvoll in seinen Untersuchungen über das Kausalitätsprinzip, insofern in ihnen die wichtige Frage nach der Impression unserer Idee der Kraft oder notwendigen Verknüpfung aufgeworfen wird. Nicht minder aber ertragreich erweist es sich auch in den Erörterungen über den Begriff der geistigen Substanz und der Identität der Person.

Gewisse Philosophen — so führt Hume aus — haben behauptet, daſs der Geist eine einfache, unteilbare Substanz sei, deren Wesen im Bewuſstsein bestehe. Um diese Behauptung nachzuprüfen, brauchen wir nur die Frage aufzuwerfen: wo ist die Impression für die Idee einer einfachen, unteilbaren Substanz. Und auf diese Frage kann die Antwort nicht anders lauten wie: wir haben keine solche Impression. Daraus folgt, daſs wir auch keinerlei Idee von einer Substanz des Geistes haben können, die einfach und unteilbar wäre.[2]) Nun aber könnte man betonen, wirft Hume ein, die Perzeptionen, die wir haben, bedürfen doch wohl eines Trägers, dem sie inhärieren, da sie offenbar nicht eine jede für sich allein existieren können! Indessen auch dieser Einwand ist nicht stichhaltig; denn jede Perzeption ist von jeder anderen verschieden, unterscheid- und trennbar und kann darum sehr wohl für sich allein existieren, ohne eine Stütze oder tragende Substanz.[3]) Damit ist für Hume das Resultat gewonnen: „The question concerning the substance of the soul is absolutely unintelligible.“[4]) Achten

---

1) Enqu. sect. II.
2) Treat., Gr. Gr. I, 516 ff., 558.
3) Treat., Gr. Gr. I, 518, 558.
4) Treat., Gr. Gr. I, 532.



wir genauer auf das, was wir unseren Geist (mind) oder unser Ich (myself) nennen, so finden wir, dafs wir überhaupt keine besondere Impression des Geistes oder des Ich haben, sondern immer nur verschiedene Perzeptionen, die aufeinander folgen. So können wir nicht anders sagen, als dafs diese aufeinanderfolgenden Perzeptionen es allein sind, die den Geist konstitutieren.[1]) „For my part" (schreibt Hume) „when I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch myself at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception. When my perceptions are remov'd for any time, as by sound sleep; so long am I insensible of myself, and may truly be said not to exist. — If any one, upon serious and unprejudic'd reflection, thinks he has a different notion of himself, I must confess I can reason no longer with him."[2]) In diesen Worten ist bereits die ganze Humesche Lehre vom Wesen des Geistes enthalten. Der Geist ist nichts verschiedenes von den einzelnen Perzeptionen, sondern besteht lediglich in jener Kette untereinander zusammenhängender Impressionen und Ideen, die unserer Erinnerung und unserem Bewufstsein unmittelbar gegenwärtig sind.[3]) „A mind is nothing but a heap or collection of different perceptions, united together by certain relations."[4])

Diese Bestimmungen über das Wesen des Geistes führen unmittelbar hinüber zu Humes Erörterungen über die persönliche Identität. „This certain there is no question in philosophy more abstruse than that concerning identity and the nature of the uniting principle, which constitutes a person."[5]) Diejenigen irren, welche glauben, dafs wir jederzeit eine besondere Impression der Identität unseres Ich haben.[6]) Die Identität, die wir dem Geiste zuschreiben, ist eine fingierte, d. h. sie hat ihren Ursprung lediglich in einer „operation of the imagination."[7])

---

[1]) Treat., Gr. Gr. I, 534.
[2]) Treat., Gr. Gr. I, 534; 558 ähnlich.
[3]) Treat., Gr. Gr. II, 77.
[4]) Treat., Gr. Gr. I, 495; vergl. auch: „a mind is nothing but a bundle or collection of different perceptions . . ." (Gr. Gr. I, 534.)
[5]) Treat., Gr. Gr. I, 480.
[6]) Treat., Gr. Gr. I, 534.
[7]) Treat., Gr. Gr. I, 540.

Jede Perzeption ist ein gesondertes Etwas, unterschieden, trennbar von jeder anderen. Identität schreiben wir dem Ganzen unserer Perzeptionen nur zu auf Grund ihrer assoziativen Verknüpfung in der Einbildungskraft. Als Prinzipien assoziativer Verknüpfung nennt Hume bekanntlich drei: „resemblance, contiguity and causation."[1]) Sie allein bewirken jenen leichten Übergang von einer Perzeption zur anderen; und so folgt, „that our notions of personal identity proceed intirely from the smooth and uninterrupted progress of the thought along a train of connected ideas, according to the principles above explain'd."[2]) Als diejenigen Assoziationsprinzipien, welche im besonderen die persönliche Identität begründen, nennt Hume: „resemblance and causation"[3]); und von diesen beiden nimmt wiederum die Ursächlichkeit den bedeutenderen Platz ein. Ausdrücklich sagt Hume: Wir werden dann erst eine richtige Idee vom menschlichen Geiste haben, wenn wir ihn als ein System von verschiedenen Perzeptionen betrachten, die durch ursächliche Beziehungen aneinandergekettet sind und sich gegenseitig hervorbringen, zerstören, beeinflussen und ändern. Eine Idee verdrängt die andere und ruft eine dritte herbei, durch die sie dann ihrerseits verdrängt wird.[4]) Da nun die Assoziationsprinzipien Prinzipien der Erinnerung sind, so ist die „memory" für Hume die eigentliche Quelle der persönlichen Idealität. „Had we no memory, we never shou'd have any notion of causation, nor consequently of that chain of causes and effects, which constitute our seef or person."[5]) Damit ist die Lehre aufgestellt, dafs die vermeintliche Identität des Ich bewirkt ist durch die assoziativen Verknüpfungsprinzipien, die unserer „memory and imagination" eigen sind, und die einen leichten und schnellen Übergang zwischen unseren Perzeptionen bewirken. Zwar sagt Hume ausdrücklich im Anhange des Treatise, dafs diese Erklärung der persönlichen Identität ihn nicht befriedige; eine bessere zu geben aber überlasse er anderen, vorausgesetzt, dafs ihm nicht selbst noch einmal eine bessere gelänge.[6])

---

[1]) Treat., Gr. Gr. I, 319 ff.; Enqu. sect. III.
[2]) Treat., Gr. Gr. I, 541.
[3]) Treat., Gr. Gr. I, 541.
[4]) Treat., Gr. Gr. I, 541 f.
[5]) Treat., Gr. Gr. I, 542.
[6]) Treat., Gr. Gr. I, 559 f.

Überblicken wir die dargestellten Lehren der behandelten englichen Denker, so sehen wir von Locke an eine konsequente Gedankenfortbildung, die mit Hume ihren Abschlufs findet. Aber für die Entwicklung der Theorien vom Bewufstsein, wie sie besonders im 18. Jahrhundert in Deutschland herrschend werden, ist aus dieser Reihe weder Berkeley noch Hume, sondern fast allein Locke von Bedeutung. Berkeley und Hume haben in Bezug auf die Wirkung und Ausbreitung ihrer Lehren — wenn auch nicht das gleiche, so doch ähnliche Schicksale wie Spinoza: sie begegnen fast allgemeiner Verständnislosigkeit und durch Vorurteil bedingter Ablehnung. Nur Kants Stellung zu Hume, wie sie besonders durch die Äufserungen in den „Prolegomena zu einer jeden künftigen Methaphysik" deutlich zutage tritt, bilden demgegenüber eine Ausnahme. Auch innerhalb der englischen Philosophie — bei Reid, Hamilton — herrscht für die tiefere Einsicht in die Lehren Berkeleys und Humes zunächst kein offener Blick; erst John Stuart Mill vor allem vermag hier einen gründlichen Wandel zur Besserung zu schaffen. — Locke mufs zwar ein tiefer und nachhaltiger Einflufs auf die gesamte europäische Philosophie des 18. Jahrhunderts zugeschrieben werden; dennoch bleibt auch er an Wirkung zurück hinter einem gröfseren, der in gewisser Hinsicht sein Gegner genannt werden kann, hinter Gottfried Wilhelm von Leibniz.

III. Kapitel.

Über die Begriffe Perzeption, Apperzeption und die damit im Zusammenhange stehenden Termini bei Leibniz.

Literaturangabe.

Die Zitate in diesem Kapitel beziehen sich teils auf die siebenbändige Ausgabe der Werke Leibniz' von C. J. Gerhardt (Berlin 1875) (zitiert unter Abkürzung „Gerh." nach Band- und Seitenzahl), teils auf die immer noch brauchbare handliche Ausgabe von J. E. Erdmann (Berlin 1840) [zitiert unter Abkürzung „Erdm." mit Angabe der Seitenzahl; die linke Spalte erhält den Index a, die rechte den Index b). — Aus der Literatur über Leibniz sind außer den allgemeinen Werken von Ludwig Feuerbach, Kuno Fischer, Ernst Cassirer u. a., sowie den in den Geschichten der Philosophie gegebenen Darstellungen insbesondere noch folgende Spezialuntersuchungen herangezogen worden:

Otto Staude: Der Begriff der Apperception in der neueren Psychologie. Philosophische Studien, her. v. Wilhelm Wundt, Bd. I, Leipzig 1883.

Fr. Joh. Nieden: Kritik der Apperceptionstheorieen von Leibniz, Kant Herbart, Steinthal und Wundt, Freiburg i. Br. 1888.

J. Capesius: Der Apperceptionsbegriff bei Leibniz. Hermanstadt 1894.

J. Rülf: Die Apperception im philosophischen System des Leibniz. Bonn 1900.

Anton Sticker: Die Leibnizschen Begriffe der Perception und Apperception. Bonn 1900.

Lewin Salomon: Zu den Begriffen Perception und Apperception von Leibniz bis Kant. Bonn 1902.

Richard Herbertz: Die Lehre vom Unbewufsten im System des Leibniz. Halle 1905.

Franz Lüdtke: Kritische Geschichte der Apperceptionsbegriffe. Leipzig 1911.

Paul Köhler: Der Begriff der Repräsentation bei Leibniz. Bern 1913.

Zu seinem fertigen System der Philosophie ist Leibniz erst in einem späten Stadium seiner wissenschaftlichen Lebensarbeit gelangt. Es ist beinahe erstaunlich, wie lange der so früh-reife[1]), rege und überaus fleifsige Denker in einem mehr oder minder unentschlossenen Schwanken verharrt ist, bis ihm — unter dem bestimmenden Einflusse der mannigfachsten Strömungen, besonders der mathematischen und mechanisch-physikalischen Erkenntnis seiner Zeit, der Atomistiker und Descartes', aber auch der Lehren Aristoteles' — die endgültigen begrifflichen Festsetzungen seiner eigenen Philosophie gelungen sind. Die Ausbildung der Monadenlehre fällt etwa in das vierte Jahrzehnt seines Lebens, also die Jahre zwischen 1676 und 1686; und in der Zeit von 1686—1690, also der Epoche des Briefwechsels mit Arnauld, gewinnt das bereits 1685—1686 in seinen Grundlagen konzipierte System noch eine festere und abgerundetere Gestalt.

Es ist hier nicht der Ort, dieser Entwicklung nachzugehen.[2]) Die folgende Darstellung der Leibnizschen Lehre, soweit sie für die Entwicklung der Theorien vom Bewufstsein und besonders des Begriffes des Unbewufsten von Bedeutung gewesen ist, beschränkt sich auf die reife Form des Systems, wie sie vor allem in den Schriften und Briefen nach dem Jahre 1685 niedergelegt ist, und sucht unter Hintenanstellung des genetischen Gesichtspunktes diejenige Auffassung der Leibnizschen Lehre vom Bewufstsein zu entwickeln, die sich dem Gesamtzusammenhange des Systems am ungezwungensten einordnet.

Der Schlüssel zur wahren Philosophie — hat Leibniz gelegentlich geäufsert, darin mit der Cartesianisch-Spinozistischen Auffassung übereinstimmend — ist der Begriff der Substanz.[3]) Und eben die Überzeugung, dafs der Substanzbegriff weder von Descartes noch von Spinoza noch überhaupt von irgend einem Philosophen bis zu seiner Zeit richtig erkannt worden sei, läfst ihn selbst als Grundlage seiner Metaphysik einen neuen Substanzbegriff entwickeln. Für die reife Lehre von

---

[1]) Vergl. Gerh. VII, 516 f.; 185 f.; III, 205; 606; IV, 478.

[2]) Wertvolle Vorarbeiten zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizschen Metaphysik bieten Emil Wendt (Berlin 1885), Rudolf Hahn (Halle 1899), David Selver (Leipzig 1886); besonders: Willy Kabitz (Heidelberg 1909).

[3]) Erdm. 122a, 722b.

Leibniz besteht das Universum aus einer unendlichen Anzahl gleichartiger, einfacher oder individueller Substanzen, die er im Anschlufs an den schon von Plato, Aristoteles, Giordano Bruno und anderen gebrauchten Terminus vom Jahre 1696 an[1]) zumeist als „Einheiten“ („Monaden“) bezeichnet[2]), obschon sich daneben auch andere Benennungsarten wie z. B. „Entelechien“, „substantielle Formen“ usw. finden.[3]) Die Monaden oder einfachen Substanzen sind nach der Leibnizschen Bestimmung vorerst immaterielle Wesenheiten, d. h. „sans extension et sans parties“[4]), darum unzerstörbar und ewig wie das Universum selbst, das durch sie konstituiert wird.[5]) „Toutes les âmes sont imperissables; morte carent animae.“[6]) Wie sie „tout d'un coup“ von Gott geschaffen sind, so können sie auch nicht anders als „tout d'un coup“ von Gott wieder vernichtet werden. Unmöglich ist für sie ein sogenanntes „périr naturellement“; vielmehr müfste ihrer „création“ eine „annihilation“ durch Gott entsprechen.[7]) Diese einfachen Substanzen machen das Universum aus. Sie bilden, indem sie sich ansammeln und zusammenhäufen, die „substances composées“, von denen es heifst: „Le composé n'est autre chose qu'un amas ou aggregation des simples“[8]) oder „la substance composée est l'assemblage des substances simples.“[9]) Die Monaden sind die substantiellen Zentren, die wahrhaften Einheiten, die metaphysischen Punkte der Natur[10]); sie sind „les véritables atomes de la nature et en un mot les Elements des choses.“[11])

Mit den vorstehenden Bestimmungen ist das wesentlichste Charakteristikum der einfachen Substanz noch nicht erwähnt.

---

[1]) Vergl. R. Hahn, Die Entwicklung der Leibnizschen Metaphysik, Halle 1899, S. 35.

[2]) „Monas et un mot grec qui signifie l'unité ou ce qui est un.“ (Gerh. VI, 598.)

[3]) Dafs Leibniz' vielbetonte Tendenz, nach allen Richtungen hin Konzessionen zu machen, zum grofsen Teil nur darin besteht, dafs er überlieferte Termini aufnimmt, ihnen aber einen neuen Sinn unterlegt, bemerken richtig: H. Frank Rall, Der Leibnizsche Substanzbegriff, Halle 1899; Fr. Rintelen, Leibnizens Beziehungen zur Scholastik, München 1903.

[4]) Gerh. VI, 598, 607.

[5]) Gerh. VI, 538, 598, 607 f.; II, 117.

[6]) Gerh. V, 64.

[7]) Gerh. VI, 607.

[8]) Gerh. VI, 607.

[9]) Gerh. VI, 598.

[10]) Gerh. IV, 482 f.; VI, 603.

[11]) Gerh. VI, 607.

„Ce qui n'agit point ne mérite point le nom de substance"[1]), wendet Leibniz gelegentlich gegen den Substanzbegriff von Descartes ein. Dementsprechend sieht er selbst in der wirkenden Kraft, in der Tätigkeit die eigentliche Wesenheit der Substanz: „L'activité est de l'essence de la substance"[2]) und „tout ce qui est proprement une substance ne fait qu'agir."[3]) Damit rückt der Begriff der Aktivität zum konstitutiven Merkmal der Substanz auf; und die Monaden oder einfachen Substanzen werden zu ursprünglichen Kräften, besser Krafteinheiten, begabt mit einer „activité originale".[4]) „La substance est un être capable d'action"[5]); und ohne die ihr innewohnende Kraft ist die Monade schlechthin nicht denkbar. „La forme ou l'âme . . . est la source de l'action ayant en soi le principe du mouvement ou du changement: en un mot *τὸ αὐτοκίνητον*, comme Platon l'appelle . . ; l'âme est active par elle même . . ."[6]) Leibniz sagt dementsprechend, dafs der Begriff der Kraft oder Tätigkeit das meiste Licht bringe zu einer wahren Erkenntnis vom Wesen der Substanz, und dafs die „potentia" oder „vis" eine Eigenschaft darstelle, aus der eine stete Veränderung folge, deren Subjekt eben die Substanz sei. Wirken und Substanz-sein sind so für ihn eines und dasselbe; sagt er doch ausdrücklich: „omnem substantiam agere et omne agens substantiam appellari."[7])

Besteht danach das Wesen der Substanz in der tätigen Kraft, so ist es nicht verwunderlich, wenn daraus die Folgebestimmung abgeleitet wird, dafs die Kraft, welche das Wesen der Substanz ausmacht, in keinem Bruchteil einer Sekunde ohne die ihr eigene Tätigkeit sein könne. Die Monade ist als Träger einer inneren Veränderung zugleich Träger einer steten, einer ununterbrochenen inneren Veränderung. „Tout être créé est sujet au changement, et par conséquent la Monade créée aussi, et . . . ce changement est continuel dans chacune"; oder kürzer gefafst: „Omnis singularis substantia agit sine inter-

---

[1]) Erdm. 617 b. [2]) Gerh. V, 58.
[3]) Gerh. V, 195.
[4]) Gerh. IV, 479; „actio sine vi agendi esse non potest." (Gerh. IV, 509.)
[5]) Gerh. VI, 598. [6]) Erdm. 598 b.
[7]) Gerh. II, 170.

missione"[1]); und ähnlich: „Une substance qui sera une fois en action, le sera toujours."[2])

Worin besteht nun jene ununterbrochene, der Substanz wesenhaft eigene innere Tätigkeit einer jeden Monade? „Operatio animae propria" lautet die kurzgefafste Antwort „est perceptio."[3]) Die innere Tätigkeit (action interne) der Monade beruht auf Perzeptionen und besteht allein in dem steten Wechsel (changement continuel) dieser Perzeptionen innerhalb der einfachen Substanz.[4]) Die tätige Kraft der Monade ist demnach ein „principe interne", durch welches in der Monade die unablässige Veränderung der Perzeptionen zustande kommt, das kontinuierliche Fortschreiten von einer Perzeption zur anderen.[5])

Erst durch diese Angaben wird es möglich, das Wesen der Monade genauer zu bestimmen. Alle Monaden haben Perzeptionen und zugleich das Streben, diese Perceptionen dauernd in Veränderung zu erhalten. Dieses „Streben" nennt Leibniz „appetitus" und definiert es als die „interna tendentia ad mutationem"[6]), die jeder Monade innewohnt, oder auch einfach als „tendence d'une perception à l'autre".[7]) Perzeption und Appetitus also machen das Wesen der Monade aus; und da das ganze Universum aus Monaden besteht, so kann Leibniz sagen: Es gibt in der Natur der Dinge nur Monaden als die wahrhaften Substanzen oder Elemente des Universums und in ihnen Perzeptionen und Appetitus, — ähnlich wie Berkeley, dessen Spiritualismus dem von Leibniz in manchen Zügen keineswegs unverwandt ist, im Sinne seines Systems sagen konnte: Alles Seiende ist entweder „spirit" oder „idea" oder „notion". — „Imo rem accurate considerando" schreibt Leibniz „dicendum est nihil in rebus esse nisi substantias simplices et in his perceptionem atque appetitum."[8])

Jede Monade also ist kurz gesagt selbst ein „principe perceptif" oder — wie es dafür ebenso häufig bei Leibniz

---

[1]) Gerh. VI, 608; IV, 509.
[2]) Gerh. V, 101; ferner V, 16, 46; IV, 470.
[3]) Gerh. II, 372.
[4]) Gerh. VI, 609.
[5]) Gerh. VI, 608; II, 271.
[6]) Gerh. II, 252.
[7]) Gerh. VI, 598, 609.
[8]) Gerh. II, 270, 281; vergl. dazu aber Erdm. 745 b, Gerh. II, 256.

heifst — ein „principe présentatif" oder „principe représentatif".[1]) „Perception" und „représentation" werden dabei zumeist als gleichbedeutend ohne Unterschied gebraucht. Zu diesen beiden Worten gesellt sich noch als weitere ebenfalls im gleichen Sinne gebrauchte Bezeichnung der Terminus: „expression" hinzu, neben dem nur ganz gelegentlich auch in ebenderselben Bedeutung noch „apparence" gesagt wird.

Die Monade ist mithin Träger einer „action interne"; und diese „action interne" besteht in dem unablässigen Wechsel der „expressions, représentations, perceptions oder apparences" in der Monade. Man ist in der deutschen philosophischen Literatur seit Christian Wolff gewöhnt, diese Ausdrücke, die bei Leibniz zu festumgrenzten terminis technicis erhoben sind, schlechtweg mit dem Worte „Vorstellung" wiederzugeben. Diese Übersetzungsgewohnheit verliert das Gefährliche, das ihr anhaftet, sobald man sich bewufst bleibt, dafs die Bezeichnung „Vorstellung" keineswegs eine adäquate Wiedergabe des Leibnizschen Terminus „perception" bedeutet, und dafs dieser Terminus im Grunde zu jener grofsen Gruppe philosophischer Bezeichnungen gehört, die sich — wie Platons *ἔρως*, Aristoteles' *ἐντελέχεια, ἐνέργεια, οὐσία*, Humes belief — einer exakten Übersetzungsmöglichkeit nahezu völlig entziehen. Nur unter Anerkennung dieses Faktums sei es im folgenden erlaubt, für perception, représentation usw. bisweilen auch kurz „Vorstellung" zu sagen.

Versuchen wir den Bedeutungsinhalt dieser Bezeichnungen genauer festzulegen. „Chaque substance simple" heifst es mehrfach „est par sa propre nature une concentration et un miroir vivant de tout l'univers."[2]) Jede Monade ist ein Spiegel des Universums, bringt das Universum zum Ausdruck oder stellt es in sich dar. Der Gegenstand oder Inhalt der in den Substanzen wechselnden Perzeptionen ist das Weltall selbst, das von jeder Monade „selon son point de vue" zur Darstellung gebracht wird.[3]) Die Monaden konstituieren das Weltall, und eine jede von ihnen stellt das Universum in be-

[1]) Erdm. 757a (f); 773a (f); 784a.

[2]) Erdm. 784a; 773b; Gerh. II, 90, 111f; IV, 460, 441; VI, 616.

[3]) „aliae aliter exprimunt universum ad suum quaeque spectandi modum" (Gerh. II, 252); ferner Gerh. II, 57, 136; IV, 434; VI, 603.

stimmter Weise, unter bestimmten Gesichtspunkten in sich dar. ist demnach gewissermafsen selbst eine kleine Welt oder ein lebendiger Spiegel, eine konzentrierte Darstellung des Weltalls.[1]) Soviel Monaden, soviel verschiedene Darstellungen des Universums. Denn „chaque monade est un miroir vivant, ou doué d'action interne, représentativ de l'Univers, suivant son point de vue, et aussi reglé que l'univers lui même.“[2])

Diese Bestimmung über den gegenständlichen Inhalt der Perceptionen gibt Leibniz das Material für die weitere Festlegung des Begriffes „perception“ oder „expression“. Ist das Objekt der Perzeption das Weltall, das aus einer unendlichen Vielheit von Monaden besteht, so ist die Perzeption selbst nichts anderes als der stetig vorübergehende Ausdruck oder die continuierlich-wechselnde Darstellung einer sich stetig verändernden Mehrheit, Vielheit oder Mannigfaltigkeit in der Einheit oder, wie Leibniz auch sagt, die Darstellung des Zusammengesetzten im Einfachen, des Teilbaren im Unteilbaren, der äufseren Veränderung durch eine innere.[3]) „Nunquam versatur“ lautet eine typische Wendung „perceptio circa objectum, in quo non sit aliqua varietas seu multitudo. Cum percipimus, exprimuntur multa in uno, nempe ipso percipiente.“[4]) Damit wird für die Begriffe „perceptio“ oder „expressio“ die doppelte Beziehung mafsgebend, in der diese stehen: einerseits zur perzipierenden Substanz, als dem Einfachen, andererseits zum perzipierten Objekte, als dem Zusammengesetzten. Wie es keine Perzeption geben kann ohne ein Subjekt, welches perzipiert, so auch ebensowenig eine Perzeption ohne Objekt, welches perzipiert wird. „Une chose exprime une autre (dans mon langage), lorsqu'il y a un rapport constant et reglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre.“[5]) Die Perzeption ist also die Darstellung eines Zusammengesetzten im Einfachen und hat eine gesetzliche Beziehung zu demjenigen Gegenstande,

---

[1]) Erdm. 222a; Gerh. IV, 434, 485.

[2]) Gerh. VI, 92, 599; II, 113.

[3]) Gerh. II, 112; III, 69; VI, 598; VII, 329.

[4]) Erdm. 439a; ähnlich VI, 608.

[5]) Gerh. II, 112. — „Il doit toujours y avoir un rapport exact entre la représentation et la chose et par conséquent entre les différentes représentations d'une même chose“ (Erdm. 607b).

den sie repräsentiert.[1]) Will man sich die Perzeption ganz im allgemeinen verdeutlichen, sagt Leibniz, so mufs man sie sich nach der Analogie des menschlichen Bewufstseins vorstellen; denn sie ist „d'un même genre avec le que nous concevons dans la pensée".[2])

Welcher Art diese Beziehung zwischen der Perzeption und dem Objekt der Repräsentation ist, kann erst deutlich werden, wenn betont worden ist, dafs Leibniz eine kausale Relation zwischen dem Gegenstand der Perzeption und dieser selbst nachdrücklich leugnet, vielmehr nur eine ideale anerkennt, die gegeben ist in der Konformität zwischen der Beschaffenheit von Objekt und Darstellung. „Substantiarum proprie in se invicem actionem non admitto" schreibt Leibniz „cum nulla appareat ratio, qua Monas in Monadem influat . . ."[3]) Keine Monade wirkt auf die andere; denn es ist völlig unbegeiflich, wie etwas von aufsen auf die Monade einwirken sollte, um in ihr Perzeptionen hervorzurufen.[4]) Eine Perzeption kann immer nur bewirkt sein durch eine andere Perzeption, wie eine Bewegung immer nur durch eine Bewegung. Alle Perzeptionen stammen also ihrem Ursprunge nach aus der Monade selbst; und eine ist immer die unmittelbare Ursache der nächstfolgenden.[5]) Jede Monade spiegelt das Universum, indem sie die ganze durchgehends kausal verbundene Kette ihrer Perzeptionen aus ihrem eigenen Innern heraus entwickelt. Das Verhältnis der perzipierenden Einheiten untereinander ist lediglich ein ideales, kein „influxus realis".[6]) „Rien ne nous entre dans l'esprit par dehors, et c'est une mauvaise habitude que nous avons de penser comme si nostre âme recevoit quelques espêces messageres et comme si elle avoit des portes et des fenêtres."[7])

Diese Leugnung eines realen Einflusses der Monaden aufeinander und die Behauptung ihrer völligen Abgeschlossenheit

---

[1]) „La simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance simple; et elles doivent consister dans la variété des rapports aux choses qui sont au dehors." (Gerh. VI, 598.)

[2]) Gerh. III, 69.

[3]) Gerh. II, 251.

[4]) Gerh. II, 58, 126; IV, 440, 451, 453, 483 ff.; VI, 326, 354, 607, 609 f.

[5]) Gerh. II, 114; IV, 440; II, 58; Erdm. 607 b.

[6]) Gerh. V, 16; VI, 615.

[7]) Gerh. IV, 451.

nach aufsen führt Leibniz zu der Anschauung, dafs einer jeden Monade der ganze Bestand ihrer künftigen Perzeptionen bereits seit ihrer Erschaffung durch Gott mitgegeben sei und zwar als ein Inbegriff möglicher Perzeptionen, der sich in einer kontinuierlichen Reihe zu entwickeln strebt und dabei eben die gleiche gesetzliche Ordnung aufweist, die sich im gesamten übrigen Weltgeschehen als die von Gott bestimmte realisiert. Gott hat von vornherein die Monaden so geschaffen, dafs eine jede von Anfang an die ganze Kette ihrer künftigen Perzeptionen in sich enthält, und dafs diese Entwicklung von Perzeptionen konform ist mit den Veränderungen aller anderen Monaden. Indem so durch den Schöpferakt Gottes jede Monade ein gesetzlich bestimmtes und kontinuierlich sich aufrollendes Spiegelbild der Welt in sich trägt, besteht in dem Reich der Monaden eine absolute Harmonie, ein vollkommener Einklang, eine höchste Ordnung und Regelmäfsigkeit. Diese Bestimmung bildet die höchste Spitze der Leibnizschen Lehre; mit Rücksicht auf sie hat Leibniz seine Philosophie als „le système de l'harmonie préétablie" bezeichnet wissen wollen.[1])

Diese Skizze der Fundamentalsätze der Leibnizschen Metaphysik gibt die Grundlage für die Entwicklung seiner Lehren vom Bewufstsein. Jede Monade — so war gesagt worden — ist in jedem Augenblick ein Spiegel oder eine konzentrierte Darstellung des gesamten Universums; und jede Monade spiegelt nicht nur die Gegenwart, sondern auch die ganze Zukunft der Welt. Das aber genügt noch nicht. Auch die Vergangenheit bleibt in der Monade wirksam; denn es gibt kein Erleben in der Monade, von der nicht Spuren oder Dispositionen in ihr zurückblieben, die die Möglichkeit einer Erinnerung an früher Geschehenes begreiflich machen. Es bleiben „des traces de tous ses estats precedents"; oder: „il reste quelque chose de toutes nos pensées passées et aucune n'en saurait jamais effacée entièrement."[2]) Die Monade enthält

---

[1]) „Harmonie préétablie" findet sich zuerst in einem Brief vom Januar 1696 mit dem Zusatz: „s'il m'est permis d'employer ce mot" (Gerh. IV, 496). Vorher heifst es statt Harmonie: „correspondence", „concomitance" oder „accord des substances"; vergl. auch Gerh. VI, 298.

[2]) Gerh. V, 103; vergl. auch IV, 521; V, 45, 48, 57, 73, 104. 128 u. ö

also in jedem Augenblick das gesamte Weltgeschehen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in sich. Für jeden Moment gilt es: „le présent est gros de l'avenir et chargé du passé.“[1]) Ein überlegener Geist, der im Innern der Monade zu lesen wüfste, schreibt Leibniz, sähe in ihr zu gleicher Zeit das gesamte Weltgeschehen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; denn der jedesmal gegenwärtige Bestand der Perzeptionen in der Monade birgt alles Gewesene und alles Werdende in sich. Die Monade ist ein Spiegel alles dessen, was im Universum war, ist und sein wird; ihre Erkenntnis ist unbegrenzt, ihr Bestand an Perzeptionen eine „connaissance infinie“.[2])

Diese Aufserungen sind nur verständlich unter Betonung der Tatsache, dafs im Leibnizschen Sprachgebrauch der Begriff Perzeption an Umfang so weit ist, dafs er als Ausdruck für graduell sehr verschiedene Zustände der Monade gebraucht wird. Es gibt innerhalb der Perzeptionen eine unendliche Reihe von kontinuierlich abgestuften Graden der Klarheit und Deutlichkeit, und zwar so, dafs von den unendlich klaren Perzeptionen an bis herab zu den unendlich dunkelen entsprechend der „lex continui“ [: tout va par degres dans la nature et rien par saut“[3])] eine beständige Reihe von ununterbrochen an Klarheit abnehmenden Perzeptionen besteht. Als besondere Stufen in dieser Reihe unterscheidet Leibniz die genannten zwei: die klaren und die dunkelen Perzeptionen. Klare Perzeptionen sind diejenigen, in denen man die dargestellten Objekte als das, was sie sind, zu erkennen (agnoscere) vermag; dunkele dagegen diejenigen, die nicht genügend Merkmale zu einer solchen Erkenntnis bieten. Die klaren Perzeptionen teilt Leibniz in verworrene (confuse) und deutliche (distincte); die verworrenen Perzeptionen sind diejenigen, durch die wir zwar die Sache als Ganzes erkennen, sie aber nicht in ihren einzelnen Merkmalen und Bestimmungen analysieren können; die deutlichen diejenigen, die bis in ihre Einzelheiten hinein klar sind, d. h. bei denen wir auch die einzelnen Merkmale kennen, eine

[1]) Gerh. V, 48; vergl. auch II, 148, 149; V, 16; VI, 604, 329.

[2]) Gerh. IV, 518; V, 48; IV, 434.

[3]) Mathematische Schriften: Ausg. Gerh. VI, 129; Philosophische Schriften: Gerh. II, 168; III, 52; V, 49, 455; VI, 321, 536 u. ö.

Vorstellungsart, für die etwa die Vorstellung der Goldscheider vom Golde ein Beispiel bietet.[1])

Diese Bestimmungen über die Verschiedenheit der Perzeptionen sind grundlegend für die weitere Ausgestaltung der Leibnizschen Lehre. Durch sie ist die von Leibniz behauptete Verschiedenheit aller Monaden bedingt. Jede einfache Substanz ist zwar ein immaterielles Kraftzentrum, das in sich eine Darstellung des Universums enthält; aber der Grad der Klarheit und Deutlichkeit, mit der eine jede die Veränderungen des Weltalls in sich abbildet, ist bei jeder verschieden. Entsprechend der Reihe durchgehends graduell verschiedener Perzeptionen gibt es eine Reihe durchgehends graduell verschiedener Monaden, deren jede innerhalb dieser Stufenfolge einfacher Substanzen eine wohlbestimmte Stelle behauptet. „Die Monaden bilden eine stetige, ganz allmählich aufsteigende Reihe von der untersten, die dem Nichts am nächsten steht, bis zur obersten, so aber, dafs nirgends zwei vorkommen, die ganz dieselbe Stelle einnehmen; jede ist einzig in ihrer Art; und es gibt unendlich viele Grade derselben.“[2]) Gott oder die höchste, die letzte, die absolute Monade steht mit seinen nur völlig klaren, allervollkommensten Perzeptionen an der Spitze der Reihe. Von ihm an folgen entsprechend dem Gesetze der Kontinuität unendlich viele Zwischenstufen von Monaden bis hinab zu den Menschen und weiterhin von Menschen abwärts bis zu den Tieren. Und tiefer hinab — bis zu den völlig unvollkommenen und weiter abwärts immer noch unvollkommener werdenden „schlafenden Monaden“ — folgen immer neue Gradabstufungen einfacher perzipierender Substanzen.

Auch in dieser Stufenfolge der Monaden hat Leibniz typische Gruppen herausgehoben und einer näheren Analyse unterzogen. Gott als die unendliche oder höchste Monade (la monade suprême), zugleich als Schöpfer und Urheber aller endlichen Monaden, dem absolute Vollkommenheit und Unendlichkeit zugesprochen werden mufs, hat zugleich auch die denkbar vollkommenste Erkenntnis des Seienden, d. h. die

---

[1]) Gerh. IV, 422f.

[2]) Joh. Ed. Erdmann, Grundrifs der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl., Berlin 1896, Bd. II, S. 164f.



klarsten und deutlichsten Vorstellungen des Universums. Die geschaffenen Monaden spiegeln das Universum virtualiter, Gott dagegen eminenter; er perzipiert alles in adäquater Weise, das Endliche wie das Unendliche, und seine Vorstellungen sind wie er selbst unendlich.[1]) „Dieu seul a une connaissance distincte du tout, car il en est la source."[2])

Abwärts von Gott bis zu dem Menschen folgen unendlich viele Stufen von Wesen, die zwischen Schöpfer und Geschöpf in der Mitte stehen, so dafs man vom Menschen an sowohl hinauf- wie hinabsteigen kann.[3]) Der Grad der Vollkommenheit der menschlichen Monaden wird bei Leibniz wegen unserer unvermeidlichen Unkenntnis der höheren Monaden (— die Annahme ihrer Existenz ist ein blofses Postulat des Kontiguitätsgesetzes —) mehr in ihrer Beziehung nach unten als nach oben gemessen. Die Menschen stehen gewissermafsen innerhalb der Kontinuität der Wesen in der Mitte zwischen Gott und der Tierseele. Sie sind unendlich klein gegenüber Gott[4]); aber sie sind auch unendlich erhaben über die Seelen der Tiere.[5]) Die Gruppe der menschlichen Monaden, die innerhalb ihrer selbst wieder unendlich viele Zwischenstufen aufweist[6]), bezeichnet Leibniz als „esprits ou âmes raisonnables". Hat Gott als die höchste Monade nur völlig klare Perzeptionen, so haben die Menschen entsprechend ihrer tieferen Stellung in der Reihe der Wesen ein Gemisch von Vorstellungen, in das klare, deutliche, verworrene und dunkle zusammen eingehen. Das aber alles doch wieder in einem höheren Grade der Vollendung als die Tiere.

Als die wesentlichsten Merkmale des Unterschiedes zwischen Mensch und Tier gibt Leibniz an, dafs die Menschen — hier wirken noch deutlich Aristotelische Bestimmungen nach —

---

[1]) Erdm. 749a, 445b. [2]) Gerh. VI, 604.

[3]) „Il est raisonnable aussi qu'il y ait des substances capables de perception au dessous de nous comme il y en a au dessus; et que notre âme bien loin d'estre la dernière de toutes se trouve dans un milieu dont on puisse descendre et monter." (Gerh. VI, 543.)

[4]) Erdm. 445b. [5]) Gerh. VI, 532.

[6]) „Les âmes humaines diffèrent non seulement des autres âmes, mais encore entr' elles, quoique la différence soit point de la nature de celles qu'on appelle spécifiques." (Erdm. 222b.)

Vernunft haben, die Tiere nicht. Tiere kennen entsprechend der Tatsache, dafs sie Gedächtnis und Erfahrung besitzen, zwar einen Teil der tatsächlichen und zufälligen Wahrheiten, nicht aber wie die Menschen die Vernunftwahrheiten oder notwendigen und ewigen Wahrheiten; diese vielmehr bilden ein spezifisches Eigentum der Menschen und der über diesen stehenden Wesen.[1]) Die Menschen haben danach „une connaissance intellectuelle" (entendement, intellectus), die den Tieren abgeht; sie haben Bewufstsein, das sich zum Selbstbewufstsein steigert (pensée [= cogitatio] und reflexion [puissance de reflechir]), wobei die „cogitatio" von Leibniz definiert wird als „perceptio cum ratione coniuncta".[2]) „Cogitatio" und „reflexion" werden von Leibniz den Tieren abgesprochen; denn weder die „cogitatio" noch die „reflexion" — Termini, über deren Sprachgebrauch bei Leibniz noch an späterer Stelle zu handeln sein wird — sind ohne die „ratio" oder „connaissance intellectuelle" möglich.[3]) Zu diesen Unterschieden zwischen den menschlichen und tierischen Monaden kommt noch eine weitere Differenz, die sich auf den Umfang der klar perzipierten Objekte bezieht. Keine Monade aufser Gott — sagt Leibniz — spiegelt das gesamte Universum mit gleicher absoluter Deutlichkeit. Immer sind entsprechend der Vollkommenheit der Monade und ihrer besonderen Stellung innerhalb des Weltalls die ihr am nächsten zugewandten Objekte am deutlichsten, die ferneren weniger klar und deutlich.[4]) Nun aber steht Gott, der ja auch zum Universum, d. h. dem Gesamtbestande der existierenden Monaden gehört, dem Menschen näher als dem Tiere. Danach mufs man sagen, dafs die Perzeptionen der Menschen das Universum einschliefslich einer klaren Erkenntnis Gottes, die der Tiere das Universum ohne eine klare Erkenntnis Gottes zum Gegenstand haben. „Toutes les formes des substances exprimant tout l'univers on peut dire que les substances brutes expriment plustost le monde que Dieu, mais que les esprits expriment plustost Dieu que le monde."[5]) — Es ist schon gesagt worden, das natürlich die Monaden, die den Bestand des Tierreiches bilden — Leibniz nennt sie einfach

---

1) Gerh. VI, 611 ff.
2) Gerh. VII, 331.
3) Gerh. V, 127; VI, 543.
4) Gerh. VI, 616 f.; II, 111 ff.
5) Gerh. II, 124.

Seelen (âmes) —, noch weit weniger klare Vorstellungen besitzen als die Menschen; dennoch kommt doch auch den Perzeptionen der Tiere, die ja wie alle Perzeptionen sich von denen der Menschen nur graduell unterscheiden, noch ein gewisser Grad von Klarheit und Deutlichkeit zu. Leibniz nennt diese Perzeptionen, die nicht wie die der Menschen mit Vernunft (raison) oder Verstand (entendement) verbunden sind, „sentiment animal“ oder schlechtweg „sensio“, und definiert wie folgt: „sensio est perceptio, quae aliquid distincti involvit et cum attentione et memoria coniuncta est.“[1]) Tiere also haben in ihren Perzeptionen einen gewissen Grad von Deutlichkeit, sowie auch Aufmerksamkeit und Gedächtnis. Nur geht ihnen infolge des Mangels an Vernunft oder Verstand das Selbstbewufstsein ab, das den Menschen zur Person oder zum unsterblichen Wesen erhebt, während das Tier nicht unsterblich, sondern nur unzerstörbar, unvergänglich genannt werden darf.[2]) Ausdrücklich sagt Leibniz von den Tieren: „ils sont sans conscience ou reflexion“[3]), wobei diese Bezeichnungen — im Sinne der Leibnizschen Terminologie — nicht als Bewufstsein, sondern als Selbstbewufstsein übersetzt werden müssen. „Les bêtes . . . manquent de cette reflexion qui nous fait penser à nous-mêmes.“[4])

Von der Stufe der Tiere führt die Reihenfolge der Monaden zu immer tieferen Graden herab: Aufmerksamkeit und Gedächtnis schwinden allmählich, während der Grad der Klarheit und Deutlichkeit der Perzeptionen sich einem Minimum nähert. Die Perzeptionen werden dunkler und dunkler, je tiefer man in die unendliche Reihe der nackten oder schlafenden Monaden unterhalb der Tierwelt hinabsteigt. Diese Monaden haben in ihren Perzeptionen schliefslich nichts mehr, was ihnen die Möglichkeit gäbe, die perzipierten Gegenstände als Ganzes oder in ihren Teilen als das, was sie sind, zu erkennen; ihre Vorstellungen sind mithin völlig dunkel. Sie selbst befinden sich dauernd in einem Stadium, das wir Menschen uns deutlich machen können, wenn wir an gewisse Zustände unseres eigenen Lebens denken, wo — wie in Fällen der Ohnmacht, Betäubung, des

---

[1]) Gerh. VII, 330.
[2]) Gerh. V, 218 f.
[3]) Gerh. II, 125.
[4]) Gerh. VI, 542.

traumlosen Schlafes — die Perzeptionen ihre Klarheit soweit verlieren, daſs sie überhaupt nicht mehr dazusein scheinen, umsomehr als auch von ihnen nur so geringe Spuren im Gedächtnis zurückbleiben, daſs selbst die Möglichkeit einer späteren Erinnerung an sie ausgeschlossen sein kann.[1]) Diese Art von Perzeptionen nennt Leibniz „perceptions naturelles“ oder auch „perceptions inférieures“; sie steht in der Stufenreihe der Perzeptionen am tiefsten und charakterisiert dementsprechend auch die niedersten Monaden.

Will man die Haupttypen der Perzeptionen danach ordnen, wie sie sich auf die Arten der Monaden verteilen, so muſs man sagen: die Perzeptionen der Menschen sind im wesentlichen klar und deutlich; die der Tiere zwar klar, aber verworren: die der schlafenden Monaden dunkel. So korrespondieren den drei groſsen Gruppen von endlichen Monaden drei Gruppen von Perzeptionen oder Repräsentationen. Daraus ergibt sich folgendes Bild:

1. **monades nues** (ou simples monades; entelechiae primitivae): —> **perceptions naturelles** (simples ou inférieures) = **perceptions obscures.**
2. **âmes des bêtes** (animae brutorum): —> **sentiment animal** (sensio = perceptio cum attentione et memoria conjuncta) = **perceptio clara, sed confusa.**
3. **esprits ou âmes raisonnables:** —> **connaisance intellectuelle** (pensée, cogitatio ou représentation accompagnée de reflexion) = **perceptio clara et distincta.**

Der aufgestellten These, daſs jeder bestimmten Stufe von Monaden eine bestimmte Stufe von Perzeptionen zukommt, widerspricht es indessen keineswegs, daſs bei einem und demselben Individuum die jeweilig in einem Augenblick vorhandenen oder aufeinander folgenden Perzeptionen sehr verschiedene Grade der Klarheit aufweisen. So sinken z. B. die Perzeptionen, die der Mensch im Schlafe hat, auf die Stufe jener völligen Dunkelheit herab, die sonst als charakteristisches Eigentum den Perzeptionen der nackten oder ursprünglichen Monaden zukommt. Und auch in dem im Wachzustand jeweilig gegenwärtigen Bestande der Perzeptionen des Menschen findet sich neben den relativ klaren und deutlichen Perzeptionen eine Fülle von kontinuierlich an

---

[1]) Gerh. VI, 610.

Klarheit abnehmenden Vorstellungen, bis hinab zu solchen, denen überhaupt nur noch ein unendlich kleiner und ganz geringfügiger Grad von Klarheit zukommt.[1]) Im allgemeinen ist dabei nach Leibniz diejenige Perzeption am klarsten, der am meisten Unterscheidbares (distinguable) zukommt, d. h. deren Merkmale am leichtesten unterschieden werden können, sowie sie selbst zugleich als Ganzes von anderen Perzeptionen. Und um so verworrener und dunkler ist eine Perzeption, je weniger sie zu einer solchen Unterscheidungsmöglichkeit Anlafs gewährt.[2]) Danach hört zwar der Mensch, bei dem im Zustande des Schlafes diese Unterscheidungsmöglichkeit völlig erlischt, nicht auf, Perceptionen zu haben; wohl aber hört er auf, klare Perzeptionen zu haben. Mit anderen Worten: er drückt die Vorgänge des Universums nur noch mehr oder minder dunkel aus; der Klarheitsgrad dieser Vorstellungen ist ein so geringer, dafs sie beim Erwachen garnicht dagewesen zu sein scheinen. Denn es fehlt bei ihrem Erleben infolge des unendlich kleinen Grades der Lebhaftigkeit, der ihnen zukommt, jede Spur von Aufmerksamkeit, sodafs ein mit Bewufstsein verbundenes Wissen oder Bemerken ihrer Existenz überhaupt nicht zustande kommt und dementsprechend auch — trotz der notwendig von jeder Perzeption zurückbleibenden Gedächtnisspuren — eine Erinnerung an sie nahezu ausgeschlossen ist.

Solche Perzeptionen ohne ein bewufstes Bemerken oder ein deutliches Wissen um ihr Dasein gibt es nach Leibniz in allen geschaffenen Monaden zu jeder Zeit unendlich viele. Leibniz nennt sie mit einem von ihm geprägten, im Jahre 1706 zuerst angewandten Terminus: „perceptions sans apperception.“[3]) Es ist der Fehler der Cartesianer, schreibt er, dafs sie diejenigen Perzeptionen für nichts gerechnet haben, die man nicht apperzi-

---

[1]) Gerh. V, 46 f., 148.

[2]) Erdm. 137 b, 223 b; Gerh. V, 148.

[3]) Vergl. Brief an Th. Burnett: „Je tiens que l'âme n'est jamais sans perceptions, mais elle est souvent sans apperception; car elle ne s'apperçoit que des perceptions distinguées dont elle peut manquer dans un sommeil, dans une apoplexie . . .“ (Gerh. III, 307.) Der Terminus „apperception“ wird bei Leibniz bald funktionell, bald objektiv gebraucht; er bezeichnet also sowohl den Prozefs, durch den eine Perzeption apperzipiert wird, wie auch die apperzipierte Perzeption selbst.

piert, d. h. von deren Existenz man gemeinhin nichts weifs, die man nicht im Bestande unseres Bewufstseins bemerkt, deren man sich nicht klar bewufst ist, weil der Grad ihrer Stärke und Deutlichkeit und dementsprechend ihrer Aufmerksamkeitserregung und Gedächtniswirkung zu geringfügig ist. Ausdrücklich betont Leibniz: „C'est une grande erreur de croire qu'il n'y a aucune perception dans l'âme que celles dont elle s'apperçoit.“ [1])

Der Terminus „apperception“ gehört für die Interpretation zu den schwierigsten, mit denen das Leibnizsche System operiert. Schwierig darum, weil die Stellen, an denen Leibniz selbst ihn zu erklären sucht, mehr mit Beispielen und Beschreibungen arbeiten, als mit einheitlich das Wesentliche heraushebenden Definitionen; schwierig aber auch darum, weil Leibniz im Gebrauch dieser und anderer mit ihm eng verbundener Termini — wie z. B. pensée, conscience, reflexion — eine gewisse Freiheit walten läfst, aus der sich für das Verständis und die Darstellung seiner Auffassungsweise Schwierigkeiten entwickeln müssen. Diese Tatsache erklärt auch jene Fülle von Sonderuntersuchungen, die diesem einen Gegenstand der Leibnizschen Lehre innerhalb der neueren philosophisch-historischen Literatur zuteil geworden ist[2]), und ebenso die mannigfachen Auffassungsdifferenzen, die sich in bezug auf die genannten Begriffe des Leibnizschen Systems gegenüberstehen. Nachdem frühere Bearbeiter, so vor allem Staude, sich damit begnügt hatten, mehr oder weniger Wundtsche Anschauungen in den Leibnizschen Begriff der Apperzeption hineinzuinterpretieren; nachdem andere, wie Nieden (und neuerdings wieder Lüdtke), sich anmafsten, mit einer vermeintlichen Kritik dieses Begriffes zu kommen, ehe sie seinen Sinn auch nur zum kleinsten Teil verstanden hatten, traten gründlichere Untersuchungen auf den Plan, die — wie z. B. die Arbeit von Sticker — von der Tendenz Zeugnis ablegten, nichts in Leibniz hineinzutragen, was nicht selbst schon in seinen eigenen Äufserungen enthalten ist, und die sich darum zunächst einmal die Aufgabe stellten, ein möglichst vollständiges Quellenmaterial ihren Untersuchungen zugrunde zu

---

[1]) Gerh. V, 106.

[2]) Vergl. das Schriftenverzeichnis am Kopf des Kapitels.

legen. Von diesem Gesichtspunkte aus ist die kleine Studie von Sticker — gewisse Mängel, die sich leicht hätten vermeiden lassen, in den Kauf genommen — immer noch die wertvollste Leistung unter den genannten bisherigen Bemühungen. Dessenungeachtet sind die Meinungsverschiedenheiten über den Sinn des Wortes „Apperception" auch heute noch nicht geringer geworden. Dafür nur ein Beispiel: Richard Herbertz übersetzt in seiner 1905 erschienenen Leibniz-Monographie „apperception" schlechtweg mit „Bewufstsein", fafst dementsprechend die „perceptions sans apperception" als „unbewufste Vorstellungen" auf (d. h. als ein Psychisches, von dessen Existenz die Seele garnichts wisse) und feiert so Leibniz als den „Vater der Psychologie des Unbewufsten";[1]) der schon oben erwähnte Franz Lüdtke dagegen schreibt in seiner 1911 erschienenen Dissertation — wahrscheinlich unter dem Einflufs seines Lehrers Rehmke —: „Leibniz hat an ein unbewuftes Seelenleben nie gedacht; jede Philosophie des Unbewufsten war ihm fremd. Nicht die unbewufste, sondern unbemerkte Vorstellung ist ihm die Perzeption"; und ebenso an einer anderen Stelle: „Apperzeption ist bei Leibniz nicht bewufst, sondern bemerkte Vorstellung; „être apperçu" heifst nicht bewufst, sondern bemerkt sein."[2]) Sachlich kann zu dieser Differenz natürlich noch nicht hier, sondern erst in dem später folgenden Zusammenhange Stellung genommen werden. Soviel indessen — das sei vorweg gesagt — ist jedenfalls an der zitierten Behauptung von Herbertz sicher richtig, dafs Leibniz tatsächlich in der Richtung einer Psychologie und Philosophie des Unbewufsten gewirkt hat. Und wenn er selbst wirklich niemals an ein unbewufstes, sondern immer nur an ein unbemerktes Psychisches gedacht haben sollte, so bleibt doch das eine bestehen, dafs eben gerade Leibniz und nur er als „Vater der Psychologie des Unbewufsten" bezeichnet zu werden verdient. Dafür seien nur drei Stützpunkte hier gegeben: erstens der Hinweis auf die Entwicklung der deutschen Psychologie des 18. Jahrhunderts, soweit sie von Wolff ihren Ausgangspunkt nimmt (über sie soll im nächst-

[1]) A. a. O., S. 5 u. ö.; ebenso in „Bewufstsein und Unbewufstes", Köln o. J., S. 50.
[2]) A. a. O., S. 3, 6.

folgenden Kapitel des näheren gehandelt werden); zweitens die Tatsache, dafs Herbarts Lehre von den aus dem Bewufstsein verdrängten und ins Bewufstsein zurückstrebenden Vorstellungen stark durch Leibnizsche Anregungungen beeinflufst ist;[1]) und drittens das Bekenntnis eines unlängst verstorbenen, sehr produktiven philosophischen Schriftstellers unserer Zeit, der eine „Philosophie des Unbewufsten" geschrieben hat, in der er einleitend bemerkt: „Ich bekenne freudig, dafs die Lektüre des Leibniz es war, was mich zuerst zu den hier niedergelegten Untersuchungen angeregt hat."[2]) Schliefslich liefse sich in diesem Zusammenhange wohl auch noch Gustav Theodor Fechner nennen, dessen Lehre von den negativen Empfindungen, besonders in der Art der Beispiele, an denen er sie verdeutlicht, sicherlich nicht frei von Leibnizschen Einwirkungen geblieben ist.[3])

Durch den Begriff „apperception" ist in die Lehre Leibniz' eine neue Einteilung der Perzeptionen oder Expressionen gekommen. Danach ist Perzeption, Expression, Repräsentation (Bezeichnungsarten, die, wie schon oben gesagt, von Leibniz im wesentlichen als gleichbedeutend gebraucht werden) der Oberbegriff für die Perzeptionen „avec apperception" (für die es auch „perceptions sensibles oder remarquables oder notables" oder schlechtweg „apperceptions" heifst) und die Perceptionen „sans apperception" (für die auch „perceptions insensibles" oder „petites perceptions" gesagt wird). Diese Einteilung deckt sich der Sache nach aber wieder mit der von Leibniz vollzogenen, oben erwähnten Scheidung der Perzeptionen in klare und dunkle. Die klaren als die „perceptions assez distinguables"

---

[1]) Herbart spricht fast durchgehends nur mit Worten höchster Anerkennung von Leibniz; so sagt er z. B. gelegentlich hinsichtlich der Lehre von den „petites perceptions": „Leibniz' Aufmerksamkeit auf die kleinen Vorstellungen, durch deren Hilfe er die Kontinuität der geistigen Phänomene verfolgt, ... verrät das Auge des Metaphysikers, dem es nicht genügt, nur das anzuschaun, was auf dem Vorhang der Wahrnehmung zu sehen ist, sondern der hinter diesen Vorhang blickt und ... die wahren Kräfte aufsucht, aus denen die sämtliche Tätigkeit des Gemüts erklärt werden mufs." (Herbart, Werke, Ausg. Hartenstein, Bd. V, S. 243 f.)

[2]) Vergl. Eduard v. Hartmann, Philosophie des Unbewufsten, 11. Aufl. Bd. I, Leipzig 1904, S. 15.

[3]) Vergl. Elemente der Psychophysik, 2. Aufl., Leipz. 1889, Teil I, S. 246 ff.

sind zugleich die Perzeptionen mit Apperzeption oder apperzipierten Vorstellungen; die dunklen, „qui ne se distinguent pas assez“ [1]), sind die „perceptions insensibles“ oder „perceptions sans apperception“. Daraus ergibt sich für den Sinn der Unterscheidung von apperzipierten und nichtapperzipierten Vorstellungen mit Sicherheit jedenfalls zunächst soviel, dafs der Unterschied zwischen beiden — wie auch in der neueren Leibniz-Literatur fast durchgehends zugestanden wird [2]) — kein spezifischer oder qualitativer, sondern, wie es sich für Leibniz im Grunde von selbst versteht, nur ein gradueller ist. Die apperzipierten Vorstellungen bedeuten einen höheren Grad in der Stufenreihe der Perzeptionen als die nichtapperzipierten. Es wird sich demgemäfs im folgenden zeigen, dafs die Perzeptionen mit Apperzeption gradweis oder stufenweis aus den „perceptions sans apperception“ oder „petites perceptions“ herauswachsen.

Bevor der Versuch gemacht sei, die genauere Bedeutung dieser beiden Begriffe im Leibnizschen Sinne herauszuarbeiten, ist es zweckmäfsig, diejenigen Elemente einer näheren Betrachtung zu unterziehen, die Leibniz zur Konzeption der besagten Unterscheidung veranlafst haben, sowie aus der Fülle von Beispielen, die Leibniz zur Verdeutlichung seiner Anschauungen gegeben hat, die instruktivsten heranzuziehen. Vorerst sei noch bemerkt, dafs der Terminus „apperception“ mit seinem Korrelat „perception“ das eine gemeinsam hat, dafs er ebensowenig übersetzbar ist wie dieser selbst. Kein Begriff der deutschen philosophischen Terminologie — weder Bewufstsein noch Bemerken — hat eine so festumrissene Bedeutung, dafs er als Wiedergabe des Leibnizschen „apperception“ dienen könnte, obgleich zugestanden werden soll, dafs Ausdrücke wie Bewufstsein, Bemerken, aufmerksame Wahrnehmung dem Sinne der Leibnizschen Bezeichnung noch am nächsten kommen. [3])

---

[1]) Erdm. 223 b.

[2]) Joh. Ed. Erdmann, a. a. O., Bd. II, S. 162; Rich. Herbertz, a. a. O., S. 68; Carl Knüfer, Grundzüge einer Geschichte des Begriffes Vorstellung von Wolff bis Kant, Halle 1911, S. 10.

[3]) In den lateinischen Schriften heifst es für „apperception“ nicht „apperceptio“, sondern „animadversio“; in den deutschen Schriften Leibniz' findet sich dafür der Terminus „Gewahrnehmung“ (so z. B. Gerh. V, 25).

Es war oben gesagt worden, dafs die Monade nach Leibniz die ganze gesetzlich vorbestimmte Reihe ihrer Perzeptionen aus ihrem eigenen Inneren heraus entwickele, da ein „influxus internus" einer Monade auf die andere nicht möglich sei. Nun sind die Monaden als unzerstörbare Wesenheiten so alt wie das Universum selbst; und wegen ihrer Unzerstörbarkeit haben sie in sich eine unendliche, d. h. unbegrenzte Folge von Perzeptionen, die selbst bis in die Ewigkeit hinausreicht. Diese Folge besteht in ihr bereits vom Augenblicke ihrer Schöpfung an; denn Gott selbst gibt ihr diesen Bestand von Perzeptionen als ursprüngliches Eigentum mit; und Gott selbst vermag bereits in diesem ursprünglichen Bestande die ganze künftige Weltentwicklung zu lesen. Anders die geschaffene Monade. Dieses ihres eingeborenen Wissens ist sie sich selbst zu Anfang nicht bewufst; und sie wird sich seines niemals völlig bewufst; denn dieses Wissen ist eingehüllt, verborgen in einer unendlichen Mannigfaltigkeit, einer verworrenen Vielheit und Fülle von kleinen Perzeptionen, aus der sich erst allmählich einzelne Bestandteile zu klaren Vorstellungen entwickeln.[1]) Wohl hat die Substanz zu jeder Zeit „des pressentimens de tout ce qui lui arrivera"; aber: „ces sentiments sont trop petits pour pouvoir être distinguables et pour qu'on s'en appercoive ...".[2]) Die Monade hat danach zwar von Uranfang an eine vollständige Kenntnis alles dessen, was in der Weltgeschichte sich ereignen wird. Diese Gesamtkenntnis des Universums aber ist begleitet von einem so unendlich kleinen Bewufstsein, dafs die Monade, der sie angehört, von diesem ihr eingeborenen Schatz nichts weifs. Die Vorstellungen entwickeln sich ferner so langsam und stetig, dafs die Monade ihren Inhalt nur sehr allmählich durch die in ihr fortschreitenden Perzeptionen erfährt.

Diese Anschauungen bilden den Gipfel aller der Lehren, die ein angeborenes, ursprüngliches Wissen behaupten. Leibniz macht sich nicht allein zum Verteidiger der Cartesianischen Theorie, dafs gewisse Grundwahrheiten (von ihm als „vérités de raisonnement" oder „vérités nécessaires" bezeichnet) der Seele ursprünglich eingeboren seien. Er geht selbst noch viel weiter: Er leugnet mit seiner metaphysisch-rationalistischen

---

[1]) Gerh. IV, 521; V, 16. [2]) Erdm. 281 b.

These der „Fensterlosigkeit“ der Monaden jede Sinneswahrnehmung im überlieferten Sinne. Er lehrt, dafs alles, was je in der Monade zu irgend einer Zeit als vorübergehender Zustand Wirklichkeit hat, ihr bereits ursprünglich eingeboren gewesen ist. Am ausführlichsten verteidigt er diese seine Auffassung gegen die entgegenstehende Annahme Lockes. Lockes Essay war 1689 erschienen, zu einer Zeit, in der Leibniz' philosophische Anschauungen in ihren Grundlagen bereits völlig feststanden. Wollte er damals das von ihm (wie es nach seinen mehrfachen Äufserungen nicht bezweifelt werden kann[1]) hochgeschätzte Werk nicht völlig ignorieren, so mufste er zu ihm Stellung nehmen. Er tat das, indem er sich in den 1704 verfafsten „Nouveaux Essays“ vom Standpunkt seiner Metaphysik aus mit Locke auseinandersetzte, freilich auch das nicht, ohne Locke — was gerade bei Leibniz kaum wunder nehmen kann — gelegentlich Konzessionen zu machen. Das aber doch nur in engen Grenzen. Hätte Leibniz sich nämlich gezwungen gesehen, Lockes Festsetzungen in wichtigeren Punkten zuzustimmen, so wäre das einer Preisgabe seines eigenen Systems gleichgekommen. Liefs er sie wieder — wie das tatsächlich der Fall war — in entscheidenden Grundfragen nicht gelten, so erwuchs ihm daraus bei einer Auseinandersetzung mit Locke die nicht geringe Aufgabe, ihn zu widerlegen. Schwierigkeiten bot ein solcher Versuch von vornherein genug. Denn denkbar gröfsere Gegensätze konnte es zunächst kaum geben: bei Locke — um nur einige der zahlreichen Differenzpunkte zu erwähnen — das empirisch-errungene Resultat, nach dem aller Stoff unserer Erkenntnis in seinen letzten Elementen aus einer doppelseitig gewendeten Erfahrung seinen Ursprung nimmt; bei Leibniz die rationalistisch-aufgestellte Bestimmung, dafs die Seele als völlig abgeschlossene Welt für sich ursprünglich bereits ihren gesamten künftigen Bewufstseinsinhalt latent in sich trage. Bei Locke werden der Seele bei der Geburt nichts als gewisse, noch unausgebildete Fähigkeiten zur Erkenntnis zugesprochen; bei Leibniz wird bereits von Uranfang

---

[1]) Leibniz rühmt Locke Zeichen eines ungewöhnlichen Scharfsinns nach und nennt das Essay „un des plus beaux et des plus estimés ouvrages de ce temps.“ (Gerh. V, 14, 41.)

an ein bestimmt fixierter, gesetzlich geregelter, unendlicher Erkenntnisinhalt in sie hineingelegt.[1])

„Toutes les pensées et actions de notre âme (schreibt Leibniz) viennent de son propre fonds, sans pouvoir luy estre données par les sens." [2]) Aller Inhalt der Monade stammt aus ihrem eigenen Innern, ohne ihr von aufsen gegeben zu sein. Das gilt für alle Perzeptionen; mithin für die „vérités de fait" sowohl wie für die „vérités de raison". In Hinsicht auf den Ursprung dieser beiden besteht also kein Unterschied. Dennoch gewinnt die Behandlung, die Leibniz diesen beiden Begriffen in den „Nouveaux Essays" zuteil werden läfst, ein etwas anderes Aussehen. Dort nämlich erscheinen in der Polemik gegen Locke die notwendigen Wahrheiten als die eigentlich und sozusagen angeborenen, die angeborenen Inhalte der Monade *κατ' ἐξοχήν*, während die tatsächlichen oder zufälligen Wahrheiten — diejenigen, die nicht dem Satze des Widerspruches, sondern dem Satze des zureichenden Grundes unterworfen sind — als „von den Sinnen kommend" bezeichnet werden.[3]) Das aber darf nicht als ein Zugeständnis Leibnizens an Locke betrachtet werden, etwa als eine unvorsichtige Preisgabe der Lehre von der „Fensterlosigkeit" der Monaden. Vielmehr handelt es sich hierbei nur um eine Anlehnung an Lockes Sprachgebrauch, die hervorgeht aus dem Bemühen, das dem Menschen logisch- oder intellektuell-angeborene (also den Inbegriff der Vernunftwahrheiten) von dem perzeptionell- oder besser sensuell-angeborenen (dem Inbegriff der blofs tatsächlichen Wahrheiten) deutlich zur Unterscheidung zu bringen.[4]) Angeborene oder ursprünglich in die Monade hineingelegte Inhalte sind beide Arten von Wahrheiten; aber der Grad

[1]) Die Darstellung von Hartenstein (Lockes Lehre von der menschl. Erkenntnis, Leipz. 1865) zeigt die Tendenz, den tatsächlich vorhandenen wesentlichen Gegensatz zwischen Leibniz und Locke in den elementaren Grundlagen ihrer Lehren — sehr zum Nachteil der historischen Einsicht — abzuschwächen. Dennoch bringt sie glückliche Gesichtspunkte zur Kenntnis der Sachlage. Diese fehlen wieder fast völlig in der Arbeit von G. v. Benoit, Lockes Erkenntnislehre, Bern 1869.

[2]) Gerh. V, 66.

[3]) „. . . viennent des experiences ou des observations des sens." (Gerh. V, 76.) — „viennent des sens" (Gerh. V, 77).

[4]) Die benutzten Termini werden von Leibniz selbst nicht gebraucht.

der Gewifsheit ist bei ihrem erstmaligen klaren und deutlichen Erleben so verschieden, dafs die einen als „von den Sinnen kommend" bezeichnet werden können, gegenüber den anderen, die dann die eigentlich angeborenen Inhalte sind. Die Unterscheidung zwischen dem ursprünglich-angeborenen (vérités de raison) und dem durch die Sinne erworbenen (vérités de fait) ist danach bei Leibniz nicht eine Scheidung nach der Genesis der Vorstellungen und Urteile wie bei Descartes, sondern nach ihrem logischen Werte, dem Gewifsheitscharakter, der ihnen eigen ist. Wenn Leibniz also gelegentlich leugnet [1]), dafs die von Lord Herbert Cherbury aufgestellten fünf „notitiae communes" oder angeborenen Prinzipien [2]) angeborene seien, weil sie nicht absolute oder logische, sondern nur zufällige oder tatsächliche Notwendigkeit an sich tragen [3]), so will er diesen damit nur den Charakter der intellektuell- oder logisch-angeborenen Wahrheiten absprechen und sie demzufolge den Tatsachenwahrheiten zuordnen, ohne aber im geringsten den Satz umstofsen zu wollen, dafs auch alle Erfahrungswahrheiten im letzten Grunde aus der Seeleneinheit selbst stammen, d. h. ihrem ursprünglichen Besitzstande angehören und somit angeborene Prinzipien der Seele bilden.

Als solche Vernunftwahrheiten, die gegenüber den Tatsachenwahrheiten den eingeborenen Bestand der Monade par excellence bilden, nennt Leibniz die Sätze der Mathematik, Logik und Metaphysik; doch auch zahlreiche Sätze der Moral, sagt er, „ne sont pas autrement innées que l'Arithmétique ..." [4]) Kurzum: die eigentlich angeborenen Erkenntnisse sind die, welche aus dem „lumière née avec nous" folgen [5]); diese bestehen in den „vérités nécessaires et universelles des sciences en quoy nous sommes privilegiés au dessus des bestes ..." [6]) Leibniz beruft sich zur Verteidigung der Existenz angeborener Erkenntnisse auf Plato, indem er an den Menon erinnert, wo

---

[1]) Gerh. V, 89. [2]) Vergl. de veritate, Paris 1624.

[3]) „Ces cinq propositions ne sont point des principes innés; car je tiens qu'on peut et doit les prouver ..." (Gerh. V, 89).

[4]) Gerh. V, 84.

[5]) Auch hier noch das Festhalten an der mittelalterlichen Lehre vom „lumen naturale" im Gegensatz zum „lumen divinum".

[6]) Gerh. VI, 505.

Plato einen empirischen Beweis dafür geliefert habe, dafs die ganze Mathematik dem Geiste ursprünglich mitgegeben sei. Die Lehre von der Anamnesis, führt er aus, ist der von der „tabula rasa“ bei Aristoteles und Locke unbedingt vorzuziehen.[1] „On doit dire que toute l'arithmétique et toute la géométrique sont innées et sont en nous d'une manière virtuelle, en sorte qu'on les y peut trouver en considerant attentivement et rangeant ce qu'on a déjà dans l'esprit.“[2])

Auf die Frage, wie diese eingeborenen Inhalte der Seele zu denken seien, hat Leibniz geantwortet, dafs man sie sich ähnlich vorstellen könne wie die Gedächtnisresiduen, die von jedem Erlebnis zurückbleiben. Die Tatsache der eingeborenen Ideen sei keineswegs wunderbarer als die Tatsache des Gedächtnisses. Denn wie es sich beim Gedächtnis um einen Bestand von bestimmten Spuren handele, die — ohne dafs wir um ihre Existenz und ihr Wesen direkt etwas wüfsten — uns die Möglichkeit geben, frühere Inhalte unseres Bewufstseins als Erinnerungs- oder Einbildungsvorstellungen zurückzurufen, so handelt es sich ähnlich bei den angeborenen Ideen um bestimmte, von Gott urspünglich in die Seele gelegte Dispositionen, auf Grund deren in jedem Menschen die Möglichkeit besteht, bei Eintritt gewisser dazu erforderlicher Bedingungen aller Wahrheiten der Mathematik, Logik, Metaphysik usw. klar bewufst zu werden. Leibniz nennt das ein virtuelles Eingeboren-sein im Unterschiede von einem reellen, das er leugnet. „Puisqu'une connaissance acquise y peut être cachée par la mémoire . . ., pourquoi la nature ne pourrait-elle pas y avoir aussi caché quelque connaissance originale?“[3])

Solche ursprünglichen Anlagen sind nun aber nicht etwa als blofse latente Möglichkeiten zu bestimmten Erkenntnissen zu denken, die, solange eine solche Erkenntnis nicht stattfindet, völlig unwirsam blieben. Sie bilden vielmehr beständig tätige Präformationen, die eine gewisse Wirksamkeit entfalten auch bei solchen, denen das ihnen eingeborene Wissen nie oder erst

---

[1]) Gerh. V, 73. — Zur Geschichte des „tabula-rasa“-Begriffes vergl. Clemens Baeumker, Archiv für Gesch. d. Philos. Bd. 21, 1908, S. 296 ff.
[2]) Gerh. V, 73. [3]) Gerh. V, 75.



spät klar bewufst wird.[1]) Wer auch nie die Gesetze der Logik gelernt hat, wendet sie doch im Denken richtig an; und wer auch nie gewisse Moralvorschriften zu deutlicher Einsicht erhoben hat, zeigt doch in seinem praktischen Handeln, dafs er solche, ohne von ihnen zu wissen, in sich trägt, und dafs sie sein Tun und Lassen bestimmen. Diese Anlagen sind auch nicht so unbestimmter Natur, dafs sie sich mit einer gewissen Freiheit bald nach dieser bald nach jener Richtung hin entwickeln könnten, sondern zeigen eine fest vorgezeichnte Konstanz, ähnlich wie die Linien und Adern im Marmor für den ihn bearbeitenden Bildhauer eine gewisse feste Präformation bedeuten können, die unabänderlich hingenommen werden mufs.[2])

Allen menschlichen Monaden (esprits oder âmes raisonnables) ist also nach dem Gesagten mit der „ratio“, die ihnen zukommt, ein Inbegriff von ursprünglichen notwendigen Wahrheiten eingeboren, die — anfangs nur als Anlagen in ihnen schlummernd — sich erst allmählich zu bewufsten Erkenntnissen entwickeln. Wichtig sind nun die Äufserungen von Leibniz über die Faktoren, die zu einer Apperzeption, d. h. zu einer klaren Einsicht der angeborenen Wahrheiten notwendig sind. Fürs erste betont er, dafs die Fähigkeit, die ursprünglich uns mitgegebenen Sätze zu apperzipieren, entsprechend der gradweis-kontinuierlichen Verschiedenheit der Menschen und ihrer verfliefsenden Grenzen nach unten zu den Tieren und nach oben zu höheren Wesen sehr verschieden ist.[3]) Selbst den Gelehrten, die für eine solche Apperzeption die meisten Vorbedingungen besitzen, ist es vielfach nicht leicht, die Möglichkeit einer Apperzeption der Wahrheiten der Mathematik, Metaphysik und Logik in einem auch nur annähernd vollständigen Umfange zu realisieren. Es gibt danach unendlich viel mehr wissenschaftliche Wahrheiten in uns, als bisher zu klarer und deutlicher Einsicht erhoben worden sind. Leibniz

---

[1]) „Ce n'est donc pas une faculté nue qui consiste dans la seule possibilitée de les entendre . . ., c'est une disposition, une aptitude, une préformation qui détermine notre âme . . .“ (Gerh. V, 77).

[2]) Gerh. V, 77.

[3]) „Il y a des degrés dans la difficulté qu'on a de s'appercevoir de ce qui est en nous.“ (Gerh. V, 74.)

zweifelt nicht daran, dafs alle uns bekannten Wahrheiten schon immer im Geiste der Menschen enthalten gewesen sind, freilich ohne apperzipiert zu werden. So ist es auch keineswegs verwunderlich, dafs die meisten Menschen — und zwar gerade die ungebildeten und ungelehrten — dahinleben, ohne von dem ihnen eingeborenen Schatz überhaupt Kenntnis zu nehmen, obgleich sie doch von den in ihnen verborgenen notwendigen Wahrheiten in ihrem Denken und Handeln nicht unbeeinflufst bleiben. Auch Leibniz erklärt die Tatsache, dafs die eingeborenen Ideen und Prinzipien z. T. gar nicht apperzipiert werden wie Descartes, indem er die Schuld daran dem Körper zuweist: „Les idées et vérités ... sont obscurcies dans tous les hommes ... par leur penchant vers leurs besoins du corps et souvent encore plus par les mauvaises coustumes sourvenues.“ [1]) — Als wesentlichsten Faktor, der zur Apperzeption der notwendigen Wahrheiten führt, nennt Leibniz die Aufmerksamkeit. Man findet die „vérités innées“ nur „en considérant attentivement et rangeant ce qu'on a déjà dans l'esprit.“ [2]) Dieser Prozefs erfordert bisweilen sogar einen hohen Grad von Aufmerksamkeit und Anspannung des Geistes, um zum Ziele zu führen. [3]) Erst dann nämlich vermögen wir die Wahrheiten des uns eingeborenen Lichtes deutlich zu denken, wenn wir sie zu genügend klaren Perzeptionen erhoben haben, um sie voneinander zu unterscheiden; und diese Unterscheidung, ohne die niemals die Apperzeption zustande kommt, ist ein Werk der Aufmerksamkeit. „Pour penser à ces verités innées et pour les demêler il faut du discernement; mais pour cela elles ne cessent point d'estre innées.“ [4]) Aufmerksamkeit und Unterscheidung werden auch in anderem Zusammenhange von Leibniz als Hauptbedingungen zum Eintritt einer Apperzeption von bis dahin unapperzipierten Inhalten des Geistes angegeben.

Mit der Lehre, dafs die Monade die ganze künftige Reihe ihrer Perzeptionen von Anfang an unapperzipiert in sich enthalte, und dafs ihr ein Bestand von Vernunftwahrheiten eingeboren sei, deren sie sich nur allmählich unter besonderen

---

1) Gerh. V, 91.
2) Gerh. V, 88.
3) Gerh. V, 74.
4) Gerh. V, 128.

Bedingungen bewufst werde, ist die erste der metaphysischen Grundbestimmungen gekennzeichnet, die Leibniz zur Annahme von unapperzipierten Vorstellungen hingedrängt haben. Ein zweiter Faktor dieser Art — gleichfalls metaphysischen Charakters — liegt in der Lehre von der Kontinuität der Perzeptionen. Leibniz sagt, er stehe ganz auf dem Boden der Cartesianer, „en ce qu'ils disent que l'âme pense toujours“.[1]) Keine Monade kann — wie bereits oben betont — je auch nur einen Augenblick ohne die ihr eigene Tätigkeit, d. h. ohne Perzeptionen sein, denn das Wesen der Monade besteht ja in dieser Tätigkeit. Wollte man sagen, dafs diese in der Monade zeitweilig aussetzen könne, so sagte man damit, dafs die Monade zeitweilig überhaupt aufhören könne zu existieren. Dieser metaphysischen Grundannahme aber scheint die Erfahrung zu widersprechen: im Zustande des Schlafes, der Betäubung usw. sind wir uns keiner Perzeptionen bewufst und vermögen uns nicht einmal hinterher zu erinnern, sie in eben jener Zeit gehabt zu haben. Das aber beweist für Leibniz nichts gegen seine Theorie; denn es ist keineswegs notwendig, dafs alle unsere Perzeptionen so klar sind, dafs wir uns ihrer immer deutlich bewufst sind und von ihnen Erinnerung haben. Im Gegenteil: wir haben auch im Schlaf und in der Ohnmacht Perzeptionen, nur von so geringem Grade der Klarheit, dafs wir ihrer nicht gewahr werden. Danach ist die Seele nie ohne Perzeptionen, wohl aber oft ohne Apperzeption ihrer Perzeptionen.[2]) Dieser Zustand ist z. B. im Schlafe immer vorhanden. Wir haben nicht nur Perzeptionen, wenn wir träumen, sondern auch in der Zeit, die uns hernach als völlig traumlos erscheint. So meint Leibniz, dafs auch der tief Schlafende eine Art dunkler oder verworrener Empfindung des Raumes habe, in dem er sich befinde, und in seinen Perzeptionen die sich um ihn befindliche Örtlichkeit darstelle.[3]) Zum Beweise dafür beruft sich Leibniz auf zwei seiner Lehren. Als erstes Argument führt er an, dafs die Ursache einer Perzeption immer nur in einer unmittelbar vorhergehenden Perzeption bestehen könne; da also jedermann beim Erwachen sogleich Perzeptionen habe, so müsse er auch un-

---

[1]) Gerh. V, 103.
[2]) Gerh. V, 16, 24, 104.
[3]) Gerh. III, 307.

mittelbar vorher Perzeptionen gehabt haben.[1]) Zum zweiten erklärt er: Wenn jemand durch ein genügend starkes Geräusch aus dem Schlafe geweckt werde, durch ein um einen ganz geringen Grad schwächeres Geräusch aber nicht, so sei kein Zweifel daran möglich, dafs auch das schwächere Geräusch bereits in der Seele des Schlafenden eine Perzeption bewirke, freilich nur eine solche, die unapperzipiert blieb. Denn wo das Kleine nichts wirkt, vermag auch das Grofse nichts, da ja das Grofse stufenweise aus dem Kleinen herauswächst. Das kleine Geräusch erregt in der Seele des Schlafenden nur eine „petite perception“; das stärkere dagegen lässt den Klarheitsgrad der Perzeption so anschwellen, steigert ihre Unterscheidbarkeit so sehr, dafs sie apperzipiert wird.[2]) Dafs auch das kleine Geräusch in der Seele eine Wirkung hervorrufe, wenn diese auch nicht zur Apperzeption gelangt, folgt übrigens für Leibniz schon aus dem Gesetz der praestabilierten Harmonie, wonach allen Veränderungen im Universum — auch den geringsten — eine zugeordnete Perzeption in allen Monaden entsprechen mufs[3]), mögen diese Perzeptionen wegen der Kleinheit der dargestellten Veränderung auch nur von verschwindend geringem Klarheits-, d. h. Bewufstseinsgrade sein.

Ein weiteres metaphysisches Element zur Annahme von unapperzipierten Perzeptionen liegt für Leibniz in der Lehre vom Inhalt oder Gegenstand der in den Monaden wechselnden Perzeptionen. Jede Monade spiegelt zwar das ganze Universum. Zu klarem und deutlichem Bewufstsein aber gelangt in ihr nur ein sehr enger Teil. Deutlich in ihr enthalten sind stets nur die Perzeptionen ihres eigenen Körpers, desjenigen, demgegenüber sie Zentralmonade ist, sowie der nächsten diesen Körper umgebenden Objekte; alles andere ist mehr oder minder dunkel in ihr enthalten.[4]) Eine jede Monade spiegelt so in klaren Perzeptionen nur einen geringen Teil des Universums, und zwar jede einen anderen Teil „selon son propre point de vue“ oder „ad suum spectandi modum“[5]) und eine jede am deutlichsten die Dinge, „qui sont ou les plus prochaines ou les plus grandes

---

[1]) Gerh. VI, 610 f.

[2]) Gerh. V, 24, 47, 102, 104.

[3]) Gerh. V, 105 f.; II, 113.

[4]) Gerh. VI, 617.

[5]) Gerh. II, 252; VI, 599.

par rapport à chacune des monades".[1]) Der gröfste Teil des Universums ist in jedem Augenblick nur dunkel oder unapperzipiert in den endlichen Monaden enthalten, d. h. in „perceptions insensibles" oder „trop petites pour être notables.

Zu diesen metaphysischen Elementen kommen andere Theorien, die als wesentlich empirisch gewonnene dazu dienen, die Lehre von den „petites perceptions" zu stützen und zu klären. Das wesentlichste und interessanteste dieser empirisch-psychologischen Hilfselemente ergibt sich aus Leibniz' Theorie der Perzeption. Es war schon oben gesagt worden, dafs er die Perzeption definiert als Ausdruck oder Darstellung des Zusammengesetzten im Einfachen. Entsprechend der Zusammengesetztheit des Gegenstandes der Perzeption ist nun jede Perzeption selbst ein Zusammengesetztes, das aus unendlich vielen einzelnen Perzeptionen besteht, deren jede einen Beitrag bildet, die Gesamtperzeption zu konstituieren. Zur Verdeutlichung sei ein Beispiel genannt, das Leibniz selbst gibt: „La perception de la lumière ou de la couleur dont nous nous appercevons est composée de quantité de petites perceptions, dont nous ne nous appercevons, et un bruit dont nous avons perception, mais où nous ne prenons garde, devient apperceptible par une petite addition ou augmentation."[2]) Jede apperzipierte Vorstellung also erweist sich — zerlegt in ihre Bestandteile — als zusammengesetzt oder summiert aus unendlich vielen einzelnen kleinen Perzeptionen, deren jede an sich selbst unapperzipiert bleibt, die demnach erst durch die Addition ihrer Wirkungen eine Apperzeption des Ganzen zuwege bringen.[3]) Dafür bieten sich Beispiele in Fülle. Eine farbige Fläche ist zusammengesetzt aus einer unendlichen Anzahl von einzelnen, verschwindend kleinen Farbpunkten, die jeder für sich unsichtbar, in ihren Wirkungen vereint aber den Eindruck einer einzigen Farbfläche hervorrufen. Ferner: Ein Staubkorn ist unsichtbar für das Auge; kommen aber hundert zusammen, so bilden sie ein sichtbares Objekt. Ein Ton, der fern von uns erklingt, ist unhörbar, kommen aber hundert Töne zusammen, so bilden sie einen wohl vernehmbaren Klang, der uns nicht einmal

[1]) Gerh. VI, 617.
[2]) Gerh. V, 121.
[3]) Gerh. VI, 534.

zusammengesetzt, sondern gewöhnlich einfach erscheint. Was folgt daraus? Für Leibniz ergibt sich daraus, dafs es in jeder apperzipierten Vorstellung, gleich welcher Art, eine Fülle von unapperzipierten Bestandteilen oder „petites perceptions" gibt, die zwar die Apperzeption jener Vorstellung im ganzen bewirken, einzeln aber zu klein sind, um apperzipiert werden zu können. Hätte das Sandkorn keinerlei Wirkung auf unsere Seele (weder, wenn unser Auge sich darauf richtet, auf unser Gesicht, noch, wenn es zu Boden fällt, durch das verursachte Geräusch auf unser Ohr), so könnten offenbar auch 100 Sandkörner zusammen weder sichtbar noch hörbar sein. Wie die 100 Körner nur die Summe aller einzelnen bilden, so auch ist unsere Apperzeption dieser Sandkörner als eines Ganzen nur entstanden aus der Summierung der „petites perceptions", die durch jedes der 100 Körnchen hervorgerufen werden. In der grünen Flüssigkeit, die wir wahrnehmen, bleiben unendlich viele gelbe und blaue Farbpartikelchen unapperzipiert; und doch tut jedes einzelne seine Wirkung in Form einer „petite perception"; und alle zusammen ergeben die apperzipierte Vorstellung der grünen Farbe. „Si chaqune à part ne fait rien du tout (schreibt Leibniz) ce tout ne fera rien non plus."[1]) — Wenn es demnach richtig ist, zu sagen: „Ce qui est remarquable doit estre composé de parties qui ne le sont pas"[2]) oder „les perceptions remaquables viennent par degrés de celles qui sont trop petites pour estre remarquées"[3]), so ist es ebenso auch richtig zu sagen: „Il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans apperception et sans reflexion, c'est à dire des changements dans l'âme même dont nous ne nous appercevons pas, parceque les impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre ou trop unies en sorte qu' elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais jointes à d'autres elles ne laissent pas de faire leur effect . . ."[4])

Es ist bekannt, dafs Leibniz die eben skizzierte Anschauung am liebsten an den Beispielen des „Meeresbrausens" und des „Volksgemurmels" erläutert hat. Hier ergibt sich das analoge Bild wie bei den vorerwähnten Beispielen. Der verworrene

---

[1]) Gerh. V, 24.
[2]) Gerh. V, 107.
[3]) Gerh. V, 49.
[4]) Gerh. V, 46.

Eindruck des Meeresrauschens ist zusammengesetzt aus den unendlich vielen kleinen Geräuschen, die von jeder Welle einzeln ausgehen, und deren jedes einzelne von uns unhörbar ist, während sie zusammen ein laut vernehmbares Tönen erzeugen. Hätte eine Welle keinerlei Einwirkung auf die Seele, so könnte offenbar auch, wo viele Wellen zusammenkommen, keinerlei Wirkung vorhanden sein. Daraus, dafs diese vorhanden ist, folgt aber wiederum rückwärts, dafs jede einzelne Welle ihren Beitrag zum Hören des Gesamtrauschens gibt, mithin dafs die Apperzeption des Wellengetöses aus dem Zusammenwirken einer unendlichen Vielheit von einzelnen „petites perceptions" entsteht, deren jede für sich wegen ihrer Kleinheit nicht apperzipiert wird.[1])

Werfen wir rückwärts schauend noch einmal den Blick auf die skizzierten Lehren, welche die Annahme der sogenannten „perceptions sans apperception" oder „petites perceptions" für Leibniz notwendig gemacht haben, so müssen wir aufzählen:

1. Die Lehre, dafs jede Monade ihre Perzeptionen aus ihrem eigenen Schofse (de son propre fonds) entnimmt, und dafs sie bereits vom Augenblick ihrer Schöpfung an ihre gesamte künftige Entwicklung latent in sich trägt. (Eingeborener Inhalt der Monade.)
2. Die Lehre von der Kontinuität der Perzeptionsfolge, nach der es im traumlosen Schlafe, in Ohnmacht und Betäubung unapperzipierte Vorstellungen geben mufs.
3. Die Lehre von der prästabilierten Harmonie, wonach allen Veränderungen im Universum — auch den geringsten und entferntesten — Perzeptionen — sei es auch von noch so geringer Stärke — in allen Monaden entsprechen müssen.
4. Die Lehre, dafs jede Monade das ganze Universum spiegele, davon aber nur einen geringen Ausschnitt mit deutlichem Bewufstsein, das übrige mit abnehmender Klarheit, bis zum unendlich geringsten Grade des Vorstellens. (Gegenstand der Perzeptionen.)
5. Die psychologische Analyse, die besagt: In jeder apperzipierten Vorstellung sind unendlich viele Bestandteile enthalten, die durch ihr Zusammenwirken zwar dem Ganzen, dem sie angehören, zur Apperzeption verhelfen, einzeln für sich aber zu klein sind, um selbst apperzipiert zu werden. Diese sind die sog. „petites

---

[1]) Vergl. Gerh. IV, 459, 521, 523; II, 91, 113; V, 47f.; VI, 534. 604 u. ö.; ferner die verwandten Ausführungen bei Gustav Theodor Fechner, Elemente der Psychophysik, 2. Aufl., Leipzig 1889, Teil I, S. 242.

perceptions". Aus ihnen ist jede Apperzeption zusammengesetzt; und Apperzeption kommt immer dann zustande, wenn eine genügende Anzahl von „petites perceptions" sich summiert und vereint auf die Seele einwirkt. (Analyse der apperzipierten Vorstellung.)

Bevor nunmehr der Versuch gemacht wird, das Wesen der Apperzeption und den spezifischen Unterschied zwischen den apperzipierten und unapperzipierten Vorstellungen im Sinne Leibniz' genauer zu bestimmen, sei betont, dafs eine Deutung der in Frage stehender Begriffe, die mit allen auf sie bezüglichen Äufserungen Leibniz' in Übereinstimmung stände, ausgeschlossen erscheinen mufs. Es ist ein allgemein zugestandenes, nicht hinweg zu diskutierendes Faktum, dafs bei Leibniz die hierhergehörigen terminologischen und sachlichen Festsetzungen Schwankungen unterliegen, dafs sich in ihnen sogar Widersprüche finden, die jeder korrekten Interpretation unlösbar bleiben müssen. Dafür mag nur ein Beispiel angeführt werden, das sich leicht aus der Konfrontation von drei Bemerkungen Leibniz' ergibt: Von den Tieren wird (Gerh. V, 125) übereinstimmend mit vielen anderen Stellen gesagt: „ils sont sans conscience ou reflexion", (wobei diese Worte nach Leibniz' eigener Definition[1]) gebraucht sind im Sinne von „Aufmerksamkeit auf das, was in uns ist"). Gerh. V, 159 heifst es: „Les bêtes n'ont point d'entendement, quoyqu'elles ayent la faculté de s'appercevoir", (wodurch also den Tieren die Fähigkeit zur Apperzeption zugesprochen wird). Und Gerh. V, 600 wird definiert: „L'apperception ... est la conscience ou la connaissance reflexive de cet état intérieur." Danach stehen sich mithin drei völlig unausgeglichene Bestimmungen gegenüber, erstens: Tiere haben nicht „conscience ou reflexion"; zweitens: Tiere haben „apperception"; drittens: „apperception" ist gleich „conscience ou reflexion". Die Erklärung dieses Widerspruches scheint mir nur darin gesucht werden zu können, dafs der Inhalt der Begriffe Apperzeption, conscience, reflexion bei Leibniz nicht konstant ist, sondern schwankt. Die Folge daraus ist, dafs auch die Deutung dieser Begriffe immer einen — bis zu einem gewissen Grade unvermeidlichen — subjektiven

[1]) „la reflexion n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous ..." (Gerh. V, 45.)



Charakter tragen wird, je nachdem der Interpretierende diese oder jene Stellen als die wichtigeren voranstellen zu müssen glaubt.

Schon oben ist betont worden, dafs der Unterschied zwischen den apperzipierten Perzeptionen und den Perzeptionen ohne Apperzeption keine Differenz qualitativer, sondern nur eine solche gradueller Natur sei. Danach ist die apperzipierte Vorstellung ein höherer Grad der blofsen Perzeption; die blofse Perzeption dagegen ein niederer Grad der Apperzeption. Zwischen beiden müssen entsprechend ihres Gradunterschiedes und zufolge des Gesetzes der Kontinuität fliefsende Grenzen angenommen werden, so dafs es von den apperzipierten Perzeptionen bis hin zu den unapperzipierten eine absteigende Stufenfolge von Perzeptionen gibt, deren Bewufstsein von der höchsten Klarheit und ausgezeichnetsten Lebhaftigkeit continuierlich bis zur dumpfesten Dunkelheit und geringfügigsten Schwäche hin abnimmt. Die kleinsten Vorstellungen bilden danach noch immer kein Unbewufstes schlechthin, sondern nur ein scheinbares Unbewufste, weil sie doch stets noch ein — sei es auch nur unendlich kleines — Bewufstsein besitzen. Perzeptionen — so kann man ganz allgemein sagen — bleiben dann unapperzipiert, wenn sie „trop petites" sind, d. h. wenn sie nicht genügende Stärke haben, um die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken; wenn sie zu wenig Unterscheidbares haben, um gesondert für sich wahrgenommen werden zu können; wenn ihr Klarheitsgrad zu gering ist, als dafs sie allein zu einer deutlich bemerkbaren Wirkung zu gelangen vermöchten. Solche „petites perceptions" oder „perceptions insensibles" erfüllen unser Geistesleben unaufhörlich in unendlicher Mannigfaltigkeit. Sie sind in jeder apperzipierten Vorstellung in Fülle enthalten; sie bilden ferner — um einen neueren, Leibniz noch fremden Terminus zu gebrauchen — eine Art „Hintergrund des Bewufstseins", indem sie das, was jeweilig im Brennpunkt der Aufmerksamkeit steht, also apperzipiert ist, mit einer unendlichen Vielheit continuierlich an Klarheit, d. h. an Unterscheidbarkeit, also an Bewufstseinsstärke abnehmender Perzeptionen umrahmen, die unapperzipiert bleiben. Darum aber, weil der Geist in jedem Augenblick nur den apperzipierten Perzeptionen zugewandt ist, glaubt er aufser diesen überhaupt keine anderen Perzeptionen mehr zu haben, geradeso wie das Volk glaubt, dafs sich dort nichts mehr

befinde, wo es nichts sieht! Indessen — wie aus all' dem Gesagten hervorgeht —: „c'est une grande source d'erreurs de croire qu'il n'y a aucune perception dans l'âme que celles dont elle s'apperçoit.[1])

Damit ist für die Unterscheidung von apperzipierten Perzeptionen und blofsen Perzeptionen bereits der wesentlichste Gesichtspunkt gewonnen: Apperzipiert sind Gegenstände im Leibnizschen Sinne dann, wenn sie mit genügender Aufmerksamkeit von uns wahrgenommen werden — sei es, dafs sie selbst soviel Stärke, Lebhaftigkeit und Unterscheidbarkeit an sich haben, unsere Aufmerksamkeit zu erregen, d. h. sie von anderen Objekten auf sich selbst hinzulenken; sei es, dafs unsere Aufmerksamkeit sich aus anderen Gründen ihnen von allein zuwendet und sie dadurch erst zu genügender Unterscheidbarkeit erhebt. Unapperzipiert sind dagegen die Gegenstände, deren wir uns nicht klar bewufst werden, die wegen des ihnen eigenen zu geringen Grades an Klarheit und Unterscheidbarkeit jenseits des Bereiches der Vorstellungen bleiben, von denen unsere Aufmerksamkeit in Anspruch genommen wird. Kurz zusammengefafst: apperzipierte Perzeptionen sind solche, die mit einem aufmerksamen, unapperzipierte Perzeptionen solche, die mit einem unaufmerksamen Bewufstsein erlebt werden.

Dafs solche unaufmerksam erlebten, von einem nur ganz geringen Grade des Bewufstseins getragenen Perzeptionen tatsächlich in uns vorhanden sind, davon kann man sich nach Leibniz leicht durch die eigene Erfahrung überzeugen: „Souvent quand nous ne sommes point admonestés pour ainsi dire et avertis de prendre garde à quelques unes de nos propres perceptions presentes, nous les laissons passer sans reflexion et même sans être remarqués; mais si quelqu'un nous en avertit incontinent après et nous fait remarquer par exemple quelque bruit qu'on vient d'entendre, nous nous en souvenons et nous nous appercevons d'en avoir eu tantost quelque sentiment. Ainsi c'estoient des perceptions dont nous ne nous estions pas apperçu incontinent, l'apperception ne venant dans ce cas que de l'avertissement après quelque intervalle tout petit qu'il soit.“ [2])

---

[1]) Gerh. V, 106.

[2]) Gerh. V, 47.

Nach dem Gesagten ergibt sich als der wesentlichste Faktor der Unterscheidung der „perceptions sans apperception“ und apperzipierten Perzeptionen die Aufmerksamkeit. Unser Geist ist nur denjenigen Gegenständen aufmerksam zugewandt, die am meisten Hervorstechendes und Unterscheidbares an sich haben; und die wesentlichste Bedingung zur Apperzeption besteht danach in der genügenden Stärke und Unterscheidbarkeit der Perzeptionen. In jedem Augenblicke, in dem ein Objekt in uns zur Apperzeption gelangt, bleibt eine Fülle anderer Objekte, die dem Bestande der Perzeptionen der Monade angehören, unapperzipiert, weil sie einen zu geringen Grad von Lebhaftigkeit und Stärke in sich haben, um sich aus der Dunkelheit zur Klarheit zu erheben, so also, dafs die kleinen oder schwächeren Perzeptionen von den grofsen oder stärkeren ausgelöscht oder verdunkelt werden („... effacées ou plustot obscurcies par des plus grandes“)[1] Der Vorgang der Apperzeption ist danach derjenige Prozefs, durch den ein Gegenstand für uns zum Gegenstand aufmerksamer Wahrnehmung, d. h. klaren Bewufstseins wird; und das kann entweder so geschehen, dafs der Gegenstand selbst durch seine genügende Stärke die Aufmerksamkeit auf sich lenkt, oder, wie in dem oben von Leibniz geschilderten Fall, dafs der Geist, durch andere Faktoren veranlafst, seine Aufmerksamkeit ihm freiwillig zuwendet und ihn dadurch — vorausgesetzt, dafs er selbst schon ein gewisses Mafs von Stärke und Unterscheidbarkeit hat, was bei den meisten „petites perceptions“ nicht der Fall ist — zu ausreichender Klarheit emporhebt. „Nous avons toujours des objects“ (schreibt Leibniz) „qui frappent nos yeux ou nos oreilles; et par conséquent l'âme en est touchée aussi, sans que nous y prenions garde, parceque notre attention est bandée à d'autres objets, jusqu'à ce que l'objet devienne assez fort pour l'attirer à soi en redoublant son action ou par quelque autre raison. C'était comme un sommeil particulier à l'égard de cet objet-là, et ce sommeil devient général lorsque notre attention cesse à l'égard de tous les objets ensemble. C'est aussi un moyen de s'endormir, quand on partage l'attention pour l'affloibir.“[2]

---

[1]) Erdm. 233 a. [2]) Erdm. 225 a.

Diese Worte zeigen deutlich die Bedeutung der Aufmerksamkeit für das Bewufstseinsleben nach Leibniz. Sie bestätigen, was oben ausgeführt worden ist, nämlich: Apperzipiert sind alle Perzeptionen, die von Aufmerksamkeit begleitet sind; unapperzipiert alle diejenigen, die — als ein zu schwaches oder kleines Bewufstsein — unaufmerksam in uns vorhanden sind und darum gegenüber den apperzipierten Perzeptionen überhaupt nicht da zu sein scheinen. Dennoch haben aber auch die unapperzipierten Perzeptionen einen entscheidenden Einflufs auf unser Bewuſtseinsleben; fürs erste schon dadurch, dafs sie zumeist nur unbemerkt bleiben „pour le présent" und die Tendenz haben, die Aufmerksamkeit unter günstigen Bedingungen auf sich zu ziehen; zum zweiten dadurch, dafs ihre Wirksamkeit auch als „perceptions insensibles" sich bis auf die aufmerksam wahrgenommenen „internes actions" der Monade erstreckt, und zwar so, dafs sie in Fällen von Unentschlossenheit und Zweifel eine bestimmte Gemütslage des Seelenwesens konstituieren, die die Entscheidung des Willens bestimmt.[1])

Die Bedingungen zum Aufhören der Apperzeption sind den angegebenen Bedingungen ihres Zustandekommens in der Hauptsache korrelativ. Ein Gegenstand hört auf, apperzipiert zu sein, wenn eine aufmerksam erlebte Vorstellung von einer anderen stärkeren Perzeption verdrängt wird; wenn die Aufmerksamkeit sich von einem bis dahin betrachteten Objekt willkürlich zu einem anderen hin abwendet; oder auch wenn der Gegenstand der Apperzeption durch eine beharrliche Reizlage die Aufmerksamkeit allmählich selbst schwächt und abstumpft, wie z. B. bei dem Müller, der mit der Zeit die eigene Mühle nicht mehr klappern hört, und bei einem jeden von uns, insofern wir infolge von Gewöhnung den eigenen Druck unserer Kleider nicht mehr spüren. In diesen Fällen gehen die Apperzeptionen sehr bald in blofse Perzeptionen über und bilden schliefslich nur noch ein so schwaches und kleines Bewufstsein, dafs ihre beständige Fortexistenz zuletzt völlig unbemerkt bleibt.[2])

Fassen wir das Bedeutsamste, das sich über die in Frage stehenden Leibnizschen Begriffe ergeben hat, kurz zusammen: „Perceptions sans apperception" sind Vorstellungen von so

---

[1]) Gerh. V, 224.   [2]) Gerh. V, 106.



geringer Klarheit, Unterscheidbarkeit und Stärke, dafs sie — eine Art kleines oder schwaches Bewufstsein — nur als unaufmerksam erlebte Inhalte in der Monade wirksam werden und — unterdrückt durch stärkere Perzeptionen — überhaupt nicht in uns vorhanden zu sein scheinen. „Perceptions dont on s'apperçoit" sind Vorstellungen von solcher Klarheit, Unterscheidbarkeit und Stärke, dafs sie aufmerksam erlebt werden und auch die Möglichkeit einer späteren Erinnerung gewähren. Wo Aufmerksamkeit und Gedächtnis, da Apperzeption; und wo Apperzeption, da auch Aufmerksamkeit und Gedächtnis. Die Zahl der jeweilig in der Monade apperzipierten Vorstellungen ist unendlich klein gegenüber der Fülle von „perceptions trop petites qui ne se distinguent pas assez pour qu'on s'en apperçoive ou s'en souvienne."[1])

Setzen wir hier noch kurz die Leibnizsche Lehre von der Apperzeption in Beziehung zu der von ihm aufgestellten Stufenleiter der Monaden. Nicht die „monades nues", wohl aber die „âmes" sind mit der Fähigkeit der Apperzeption ausgestattet.[2]) Alle Monaden unterhalb des Tierreiches haben nur Perzeptionen ohne Apperzeption, d. h. Vorstellungen ohne Begleitung von Aufmerksamkeit und Gedächtnis. Das Vermögen zu apperzipieren erhebt einen Teil der Perzeptionen der Tiere zu den sog. „sensationes", die schon einen gewissen Grad von Klarheit haben und von Aufmerksamkeit und Gedächtnis begleitet sind, denen es aber zumeist noch an Deutlichkeit mangelt. Dem Menschen kommt demgegenüber eine höhere Stufe von apperzipierten Perzeptionen zu, solche, die sowohl klar wie deutlich, und zugleich mit Vernunft verbunden sind („perceptiones cum ratione conjunctae").[3]) Diese schliefsen aufser dem aufmerksamen oder klaren Bewufstsein des apperzipierten Gegenstandes für den perzipierenden Geist auch ein Bewufstsein seiner selbst ein, d. h. sind mit Selbstbewufstsein gepaart; denn wo Vernunft, da auch Selbstbewufstsein.[4]) Als Terminus für dieses Bewufstsein, das zugleich ein Selbstbewufstsein involviert, braucht Leibniz, wie schon erwähnt, die Worte „reflexion" oder „conscience". Er spricht es nach dem Obigen den Tieren ab, dem Menschen zu.[5]) Diese Art der Perzeptionen mit Vernunft und

[1]) Erdm. 233 b. [2]) Gerh. V, 159.
[3]) Gerh. VII, 331. [4]) Gerh. VI, 543.
[5]) Gerh. V, 121; VI, 542, 543; II, 125; VI, 612; Erdm. 438 b.

Selbstbewufstsein nennt Leibniz bald „intellection", bald „cogitatio" (bez. pensée), bald auch „connaissance intellectuelle."[1])

Aus dem Gesagten verdient zweierlei besondere Betonung: Fürs erste, dafs Leibniz die Bedeutung des Begriffes „pensée" enger fafst als Descartes, indem er seinen Sinn auf diejenigen Perzeptionen einschränkt, die — von Aufmerksamkeit, Gedächtnis und Selbstbewufstsein begleitet — lediglich den „esprits" oder „âmes raisonnables", nicht aber den „âmes des bêtes" zugehören.[2]) Zum zweiten: dafs die apperzipierten Perzeptionen bei Leibniz in zwei Gruppen zerfallen, deren erste, die „sensationes", speziell ein Eigentum der Tiere bilden, deren zweite, die „cogitationes", von allen endlichen Monaden nur den Menschen zukommen.

Versuchen wir nunmehr, die Leibnizsche Lehre von den Arten der Perzeptionen in einem übersichtlichen Schema darzustellen, so ergibt sich folgendes Bild:

représentations ou expressions

- **perceptions sans apperception** (= perceptions naturelles, simples ou inférieures; perceptions insensibles ou petites perceptions)
  - perceptiones obscurae
    - **monades nues** (aber auch: âmes des bêtes und esprits ou âmes raisonnables)
- **perceptions dont on s'apperçoit** (= apperceptions, bezw. perceptions avec apperception)
  - sensationes (sentiment animal)
    - perceptiones cum attentione et memoria, sed sine reflexione
      - perceptiones sine ratione
        - perceptiones clarae, sed confusae
          - **âmes des bêtes** (aber auch: esprits ou âmes raisonnables)
  - cogitationes (pensée, intellection, connaissance intellectuelle)
    - perceptiones cum attentione, memoria et reflexione
      - perceptiones cum ratione coniunctae
        - perceptiones clarae et distinctae
          - **esprits ou âmes raisonnables** (und höhere Wesen)

[1]) Gerh. II, 112; V, 159; VII, 331.

[2]) „Je croirois qu'on pourroit se servir d'un mot plus general que de celui de pensée savoir de celui de perception, en n'attribuant la pensée qu'aux esprits, au lieu que la perception appartient à toutes les Entelechies." (Gerh. V, 195).

IV. Kapitel.

Die Entwicklung der von Leibniz aufgezeigten Probleme in der deutschen Aufklärungsphilosophie

mit einem Anhang über die Stellung Condillacs und Bonnets zum Bewufstseinsproblem.

Literaturangabe.

Aus Gründen der Übersichtlichkeit sind hier nur die Ausgaben der Werke Christian Wolffs genannt; das im übrigen benutzte Quellenmaterial ergibt sich aus den Anmerkungen unter dem Strich.

Christian Wolff: Philosophia rationalis sive Logica, ed. tertia, Francofurti et Lipsiae 1740 (zitiert als „Log.").

— Philosophia prima sive Ontologia, ed. nova, Francofurti et Lipsiae 1736 (zitiert als „Ontol.").

— Psychologia empirica, ed. nova, Francofurti et Lipsiae 1738 (zitiert als „Psych. emp.").

— Psychologia rationalis, Francofurti et Lipsiae 1734 (zitiert als „Psych. rat.").

— Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes, vierte Auflage, Halle 1725 (zitiert als „Deutsche Logik").

— Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, dritte Auflage, Halle 1725 (zitiert als „Deutsche Metaphysik").

— Der vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt anderer Teil, bestehend in ausführlichen Anmerkungen zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauche derselben, zweite Auflage, Frankfurt a. M. 1727 (zitiert als „Anmerkungen").

— Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schrifften, die er in deutscher Sprache ... herausgegeben. Frankfurt a. M. 1726 (zitiert als „Ausführliche Nachr.").

1.

Es gehört nachgerade zu den traditionellen Bestimmungen in der philosophischen Geschichtsschreibung, dafs Christian Wolff das Leibnizsche System „popularisiert und verflacht“ habe. Diese Auffassung bedarf indessen einer gewissen Revision. Ernst besehen ist das Verhältnis Wolffs zu Leibniz keineswegs so eng, wie es für gewöhnlich hingestellt wird. Wolff ist durchaus nicht so autoritätsgläubig, wie man es ihm zumeist nachsagt. Die Einflüsse von Seiten der Cartesianischen Metaphysik und von Christian Thomasius auf Wolff verbieten allein schon, ihn in eine allzu nahe Abhängigkeitsbeziehung gerade zu Leibniz zu rücken. Letzten Endes enthält das Wolffsche System auch genug, was eigener Gedankenarbeit entstammt.

Jede Einschätzung tut demnach Wolff unrecht, die ihm alle Selbständigkeit abspricht auf Kosten seiner nahen Zugehörigkeit zu Leibniz. — „So vieles auch Wolff in seinem philosophischen Systeme von Leibniz und anderen seiner Vorgänger entlehnt hat“ — hat treffend schon Johann Gottlieb Buhle geurteilt — „so hat er doch auch selbst grofsen eigentümlichen Anteil daran, und dieser ist wahrlich nicht so unerheblich, wie er oft ausgegeben wird. — Einer Menge von Begriffen und Lehren, die Leibniz u. a. übergangen hatten, die aber in einem ausführlichen und genau zusammenhängenden Systeme nicht übergangen werden durften, hat Wolff zuerst ihre Stelle im Systeme gegeben und sie weiter entwickelt und bestimmt.“ [1]) — Sehr gut hat auch Herbart Wolffs Verhältnis zu Leibniz gekennzeichnet, indem er schreibt: „Die Wolffische Philosophie wird manchmal so erwähnt, als ob sie zu der Leibnizschen beinahe wie die Form zum Inhalte gehörte. Aber wer Leibnitz's Lehre vollends ausarbeiten und systematisch vortragen wollte ..., der müfste doch vor allen Dingen die praestabilierte Harmonie, auf deren Erfindung Leibnitz selbst überall so vieles Gewicht legt, oder eigentlich den Grundgedanken dieser Lehre, dafs keine Substanz in die andere eingreifen könne, zum Haupt- und Mittelpunkt des Ganzen machen; er müfste also wohl vor allen Dingen selbst recht

---

[1]) Geschichte der neueren Philosophie, Göttingen 1803, Bd. IV S. 588 f.

fest davon überzeugt sein. Aber es ist bekannt, wie Wolff diesen Punkt zu umgehen, wie er davon alles Übrige möglichst unabhängig zu machen sucht. ‚Mea parum refert, quid de causa commercii animae cum corpore statuatur‘ sind seine eigenen Worte.“ [1])

Wollen wir Wolffs Verdienst um die philosophische Entwicklung kurz fixieren, so müssen wir sagen: Wolff hat als erster in Deutschland den Versuch gemacht, ein fertiges, alle Gebiete des Wissens umfassendes System der Wissenschaften zu entwerfen und die einzelnen Disziplinen darin selbst ausführlich abzuhandeln.[2]) Dafs er dabei die meisten Gedanken hier und dort (bei Leibniz, Descartes u. a.) aufgelesen und nur verarbeitet, dafs er ferner als der eigentliche Begründer des Geistes der Gründlichkeit in Deutschland zugleich auch damit der Pedanterie und Schwatzhaftigkeit in philosophischen Dingen Tür und Tor geöffnet,[3]) dafs er zum dritten die Philosophie als „Weltweisheit“ und Wissenschaft aller „möglichen Dinge“ so populär und leichtverständlich in Bezug auf Gedankengehalt und Darstellungsform wie nur möglich abzuhandeln versucht hat (— eine Art Common-sense-philosophie in Deutschland, die Seichtigkeit der gedanklichen Vertiefung vorzieht —): das sind Fakta, die keineswegs geleugnet werden sollen. Staunenswert aber bleiben demgegenüber doch die Universalität seiner Bestrebungen, die Unermüdlichkeit seiner Arbeit und die hervorragende Sorgfalt, von denen jedes seiner Werke Zeugnis ablegt.

Für die Behauptung, dafs bei Wolff nicht nur Leibnizsche, sondern auch Cartesianischen Lehren wirksam geworden sind, bietet ein kennzeichnendes Beispiel schon die Wolffsche Fassung des Seelenbegriffes. In der „Psychologia rationalis“ zwar

---

[1]) Herbart, Werke, Ausg. Hartenstein, Bd. V S. 245.

[2]) Vgl. dazu Ed. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, 2. Aufl., München 1875, S. 222.

[3]) Auch Zeller (a. a. O. S. 220 f.), klagt bei Wolff über „jene Unersättlichkeit im Erklären und Beweisen . . ., jene logische Pedanterie . . ., jene schwerfällige Gründlichkeit, die zwischen dem Wichtigen und Unwichtigen nicht zu unterscheiden weifs, die uns in demselben gemessenen Schritt durch Grofses und Kleines hindurchführt, die dem Leser alles in dem gleichen Lehrton vorspricht . . .“

herrschen Leibnizsche Bestimmungen vor: dort gilt die Seele als einfache Substanz, deren wesentlichstes Merkmal in der Kraft besteht,[1]) die sich vermittelst dieser Kraft das Universum vorstellt[2]) und zwar „der Stellung ihres Körpers in der Welt gemäfs und nach denen in den Gliedmafsen der Sinnen sich ereignenden Veränderungen.“[3]) — In der „Psychologia empirica“ dagegen bilden die grundlegenden Bestimmungen über die Seele nicht Leibnizsche, sondern Cartesianische Gedanken. Dort wird die Existenz und Wesenheit der Seele aus der Tatsache des Bewufstseins deduziert: Wer sich seiner oder anderer Dinge bewufst ist, der ist und kann an seiner Existenz nicht zweifeln. „Nos existimus, sumus enim nobis nostri rerumque aliarum extra nos conscii.“[4]) Hatte aber Descartes ausdrücklich betont, dafs die Erkenntnis „cogito ergo sum“ nicht die „conclusio“ eines syllogistischen Denkverfahrens, sondern eine „cognitio intuitiva sive per se nota“ sei, so will Wolff gerade umgekehrt (— was für seine das syllogistische Beweisverfahren über alles schätzende Art des Philosophierens charakteristisch ist —) die Wahrheit von der Existenz des eigenen Ich als eine syllogistisch gewonnene angesehen haben: „Existentiae enim nostrae cognitio nititur hoc syllogismo: Quodcunque ens sui ipsius aliarumque rerum extra se sibi actu conscium est, illud existit. Atqui: nos nostri aliarumque rerum extra nos actu nobis conscii sumus. Ergo: nos existimus.“[5]) Das erste, „so wir von unserer Seele wahrnehmen, wenn wir auf sie Acht haben, ist, dafs wir uns vieler Dinge als aufser uns bewufst sind;“[6]) und das Bewufstsein — Wolff ist der Schöpfer dieses Terminus in der deutschen Sprache[7]) — ist vom Standpunkt der Erfahrung die der Seele wesentlichste

[1]) „Anima vi quadam praedita est“ (Psych. rat. § 53); ebenso Dtsche Met. § 744, 755, 756.

[2]) „Animae indita est vis repraesentandi universum“ (Ratio praelectionum, 1718, § 22, 24); ferner Psych. rat. § 62, 63, 66 u. ö.; Dtsche Met. § 789, 753, 875 u. ö.

[3]) Dtsche Met. § 789; Psych. rat. § 63, 66.

[4]) Psych. emp. § 14.

[5]) Psych. emp. § 14, 16; Dtsche Met. § 5, 6.

[6]) Dtsche Met. § 194.

[7]) Dtsche Met. § 796, 797 ff.; vgl. dazu Moriz Heyne, Deutsches Wörterbuch I, Leipzig 1890, Spalte 420.

Tätigkeitsweise. „Wir werden der Seele niemals etwas Unrechtes beilegen“ (sagt Wolff) „wenn wir ihr dasjenige zueignen, was wir in uns von demjenigen antreffen, dessen wir uns bewufst sind.“[1]) Und danach benutzt er das Bewufstsein als konstitutives Merkmal in der Definition der Seele, indem er schreibt: „Ens istud, quod in nobis sibi sui et aliarum rerum extra nos conscium est, anima dicitur. Vocatur etiam subinde anima humana, item mens vel mens humana.“[2])

Diese ungleichartigen Bestimmungen über die Seele, in denen sie einmal vermittelst des Begriffes der Kraft, das andere Mal des Begriffes Bewufstsein definiert wird, erfahren bei Wolff einen genügenden Ausgleich. Auf empirischem Wege ist das Bewufstsein das erste, was wir von unserer Seele wahrnehmen; auf rationalistischem Wege hingegen ergibt sich über die Seele ein mehreres. Dort nämlich läfst sich, wie Wolff ausführt, beweisen, dafs das Wesen der Seele nicht schlechthin im Bewufstsein bestehe, sondern in der Kraft, sich „gemäfs der Stellung ihres Körpers in der Welt das Universum vorzustellen“. Die Seele ist danach eine vorstellende Kraft, eine „vis repraesentativa, vis sibi repraesentandi hoc universum.“[3]) Diese Kraft, die in einer steten Bemühung besteht, etwas zu wirken,[4]) betätigt sich dauernd, so dafs die Seele nie ohne die ihr eigene Tätigkeitsweise sein kann.[5]) Besteht also das Wesen der Seele darin, eine „vis repraesentandi universum“ zu sein, so ist das Bewufstsein demgegenüber eine Wirkung, die ihr nicht immer, sondern nur zeitweilig zukommt; es wohnt nur einem Teil unserer Vorstellungen bei, während die anderen ohne Bewufstsein bleiben. — „Es sei aber ferne, dafs jemand meine“ (schreibt Wolff) „als wenn ich mit den Cartesianern behaupten wollte, als wenn nichts in der Seele sein könnte, dessen sie sich nicht bewufst wäre.“[6]) Das ist „ein Vorurteil, wodurch die Erkenntnis der Seele aufgehalten wird, wie wir es selbst an dem Exempel Cartesii sehen.“[7]) Wolff betont

---

[1]) Anmerkungen § 263. [2]) Psych. emp. § 20.

[3]) Psych. rat. § 63; ratio praelectionum § 22.

[4]) „Vis consistit in continuo agendi conatu“ (Psych. rat. § 54); ebenso Dtsche Met. § 745.

[5]) Psych. rat. § 56, 58. [6]) Dtsche Met. § 193.

[7]) Anmerkungen § 262.

darum mit besonderer Schärfe, er stimme nicht den Cartesianern und anderen zu, die „vermeinen, das bewust-seyn mache das gantze Wesen der Seele aus und könne in ihr nichts vorgehen, dessen wir uns nicht bewust wären.“[1])

Damit ist für die Analyse der Wolffschen Lehre vom Bewufstsein die erste Tatsache gewonnen. Es gibt nach Wolff zweierlei Vorstellungen, solche, von denen die Seele Bewufstsein hat, und solche, bei denen das Bewufstsein fehlt. Dieser Unterschied ist bei Wolff nicht nur sachlich, sondern auch terminologisch fixiert. „Das erste, so wir von unserer Seele wahrnehmen, wenn wir auf sie acht haben, ist, dafs wir uns vieler Dinge als aufser uns bewufst sind. Indem dieses geschieht, sagen wir, dafs wir gedenken, und nennen demnach die Gedanken Veränderungen der Seele, deren sie sich bewufst ist. Hingegen, wenn wir uns nichts bewufst sind, als z. B. im Schlafe oder zuweilen im Wachen es davor halten: pflegen wir zu sagen, dafs wir nicht gedenken. Solchergestalt setzen wir das Bewufstsein als Merkmal, daraus wir erkennen, dafs wir gedenken. Und also bringt es die Gewohnheit zu reden mit sich, dafs von einem Gedanken das Bewufstsein nicht abgesondert werden kann.“[2]) Diesen Terminis: „Denken“ und „Gedanken“ entsprechen in den lateinischen Schriften die Worte: „cogitare“ und „cogitatio“. „Cogitare dicimur“ definiert Wolff, „quando nobis conscii sumus eorum, quae in nobis contingunt . . .,“[3]) übereinstimmend mit der deutschen Definition: „Gedanken sind Veränderungen der Seele, deren sie sich bewufst ist.“[4])

Hier sei sogleich auf einen Bestandteil der Wolffschen Lehre hingewiesen, der ihm — wie es scheint — nicht von Leibniz oder Descartes, sondern — direkt oder indirekt — von Locke her zugeflossen ist. Es ist die durchgängig aufrecht erhaltene Scheidung von Vorstellungen des inneren und äufseren Sinnes. „Ein jeder Gedanke stellet uns etwas vor

[1]) Dtsche Met. § 197.

[2]) Dtsche Met. § 194f.; vgl. dazu Anmerkungen § 56.

[3]) „Cogitatio est actus animae‘ quo sibi sui rerumque aliarum extra se conscia est“ (Psych. emp. § 23); vgl. auch Psych. emp. § 26, 27.

[4]) Dtsche Met. § 194, 736; Dtsche Logik, Cap. I, § 2.

entweder aufser uns oder in uns."[1]) Das Bewufstsein hat danach zwei Seiten: es ist entweder ein „conscium esse eorum, quae in nobis contingunt", also ein „sui ipsius conscium esse", oder ein „conscium esse eorum, quae in nobis tanquam extra nos repraesentantur", also ein „conscium esse rerum aliarum extra se."[2]) Dieser Gegensatz wird auch von Wolff bezeichnet mit den Worten: „sensus externus" und „internus". Durch den äufseren Sinn nimmt die Seele die Gegenstände aufserhalb ihrer selbst wahr; durch den inneren Sinn ihre eigenen Tätigkeitsweisen und Vermögen, ihr eigenes Bewufstsein.[3]) „Anima sibi sui conscia est, quatenus sibi conscia est suarum mutationum, veluti actionum; nec aliter sibi conscia est. Dum attentionem nostram in hoc convertimus, quod rerum perceptarum nobis conscii sumus, nostri etiam nobis conscii sumus."[4])

Wenden wir uns nun wieder zu der Wolffschen Scheidung zwischen den Vorstellungen mit und ohne Bewufstsein. Wolff hat wie Leibniz diesen Gegensatz am häufigsten bezeichnet durch die Termini „perceptiones clarae" und „obscurae". Gedanken (cogitationes) sind klare Vorstellungen, d. h. solche bei denen wir das Vorgestellte als das, was es ist, erkennen und von uns selbst und anderen Dingen unterscheiden können. Vorstellungen, deren wir uns nicht bewufst sind, sind dunkle Vorstellungen, d. h. solche, bei denen wir das Vorgestellte weder zu erkennen, noch von anderen Objekten zu unterscheiden vermögen.[5]) Der Begriff des Unterscheidens wird damit zum konstitutiven Merkmal für den Begriff des Bewufstseins: Vorstellungen voneinander unterscheiden, heifst sich ihrer bewufst sein; sie nicht voneinander unterscheiden können, heifst ihrer nicht bewufst sein. — „Wir finden, dafs wir uns alsdann der Dinge bewufst sind" (schreibt Wolff), „wenn wir sie voneinander unterscheiden; — wenn wir den Unterschied der Dinge nicht bemerken, die uns zugegen sind, so sind wir uns dessen nicht bewufst, was in unsere Sinne fällt."[6]) — So werden bei Wolff — deutlicher noch als bei Leibniz, der aber für diese Distinktionen Wolffs als Quelle in Betracht kommt — die Begriffe

---

1) Dtsche Met. § 251.
2) Psych. emp. § 23, 26.
3) Log. § 30, 31.
4) Psych. rat. § 12.
5) Psych. emp. § 31, 32.
6) Dtsche Met. § 729.

„Unterscheidungsfähigkeit, Klarheit und sich-einer-Sache-bewufst-sein“ als Wechselbegriffe gebraucht, ebenso wie die Begriffe „Nicht-unterscheiden-können, Dunkelheit und sich-einer-Sache-nicht-bewufst-sein.“ Auch bei Wolff aber sind die „Vorstellungen ohne Bewufstsein“ — ebenso wie die „perceptions sans apperception“ bei Leibniz — kein psychisch-unbewufstes schlechthin, d. i. ein Seelisches ohne jedes Wissen davon. Sondern — wie Bewufstsein bei Wolff nur ein klares, aufmerksames Vorstellen — so bedeutet auch „sich-einer-Sache-nicht-bewufst-sein“ nur ein unaufmerksames, dunkles Haben von Vorstellungen.

Die Bestimmungen Wolffs über den Unterschied der klaren und dunklen Perzeptionen bedürfen noch der Ergänzung. Sie komplizieren sich dadurch, dafs Wolff auch die Leibnizschen Begriffe Perzeption und Apperzeption in seinen philosophischen Sprachschatz aufgenommen und mit ihnen des öfteren operiert hat. „Perzeption“ fafst Wolff — funktionell — als den seelischen Akt (actus mentis), durch den der Geist sich irgend ein Objekt vorstellt; Apperzeption als den Akt, durch den der Geist sich dieser seiner Vorstellung bewufst wird:[1]) — so also, dafs zu einem Gedanken, als bewufster Vorstellung, stets sowohl Perzeption wie Apperzeption gehören.[2]) — An der begrifflichen Festsetzung der Perzeption als „actus repraesentandi“ hat Wolff indessen nicht streng festgehalten. In den lateinischen Schriften bedient er sich zwar des Terminus „perceptio“ in der Hauptsache für die blofse Funktion des Vorstellens und wahrt

---

[1]) „Mens percipere dicitur, quando sibi objectum aliquod repraesentat: ut adeo Perceptio actus mentis, quo objectum quodcunque sibi repraesentat. Ita percipimus colores, odores, sonos; mens percipit seipsam et mutationes in se contingentes. — Menti tribuitur Apperceptio, quatenus perceptionis suae sibi conscia est“ (Psych. emp. § 24—25); ebenso: „. . . . actus, quo fit repraesentatio, est perceptio; actus, quo mens sibi conscia est repraesentationis, vocatur apperceptio“ (Psych. emp. § 48).

[2]) „Quoniam cogitamus, quando nobis conscii sumus eorum, quae in nobis contingunt et quae nobis tanquam extra nos repraesentantur, omnis cogitatio et perceptionem et apperceptionem involvit“ (Psych. emp. § 26); ferner daselbst: „In omni cogitatione perceptio seu rei in mente repraesentatio et apperceptio, vi cuius nobis conscii sumus objecti, quod in mente repraesentatur, aut, si mavis, illius repraesentationis, probe a se invicem distinguendae sunt.“

dem objektiven Inhalt der Perzeption die Bezeichnung „idea" oder „repraesentatio."[1]) Dennoch fließen auch hier die Termini bisweilen arg durcheinander, indem da, wo es „idea" heißen müßte, „perceptio" gesagt wird. In den deutschen Schriften indessen wird an eine terminologische Scheidung zwischen Akt und Inhalt des Vorstellens überhaupt noch nicht gedacht.[2])

Unter den Vorstellungen der Seele unterscheidet Wolff bestimmte Arten; davon einige Beispiele: „Empfindungen" sind Vorstellungen solcher Dinge, die zugegen sind; sie entstammen der Empfindungskraft. „Einbildungen" sind Vorstellungen solcher Dinge, die nicht zugegen sind; sie entstammen der Einbildungskraft. „Begriffe" sind Vorstellungen von Sachen in Gedanken; sie entstammen der Denkkraft oder dem Verstande.[3]) Wenn es nach dieser Aufzählung scheinen mag, als erkenne Wolff der Seele nicht nur eine, sondern mehrere Kräfte zu, so ist dagegen zu betonen, daß Wolff dieser Meinung ausdrücklich widerspricht. „In der Seele ist nur eine einige Kraft, von der alle ihre Veränderungen herkommen, ob wir zwar wegen der verschiedenen Veränderungen ihr verschiedene Namen beizulegen pflegen."[4]) — „Demnach können die Sinnen, die Einbildungskraft, das Gedächtnis, das Vermögen zu überdencken, der Verstand, die sinnliche Begierde, der Wille und was man sonst noch mehr durch die in der Seele wahrzunehmende Veränderungen unterscheiden könnte, nicht verschiedene Kräfte sein; derowegen muß die einige Kraft der Seele bald Empfindungen, bald Einbildungen, bald deutliche Begriffe, bald Vernunft-schlüsse, bald Begierden, bald Wollen und Nicht-wollen, bald noch andere Veränderungen hervorbringen."[5]) Die Seele hat danach nur eine Kraft (vis); aber sie hat — sofern diese Kraft sich auf mannigfache Weise betätigt — sehr viele Vermögen (facultates); und zwar ebensoviele verschiedene Vermögen, „als man Arten der Veränderungen

[1]) „. . . . ipsa vero repraesentatio materialiter sumta aut in relatione ad objectum, quod repraesentatur, dicitur idea" (Psych. emp. § 48).

[2]) Vgl. Carl Knüfer, Grundzüge einer Geschichte des Begriffes Vorstellung von Wolff bis Kant, Halle 1911, S. 14, 15.

[3]) Dtsche Met. § 220, 235f., 273f., 749; Psych. rat. § 62; Anmerkungen § 71.

[4]) Dtsche Met. § 745.

[5]) Dtsche Met. § 747.

unterscheidet." [1]) — „Die facultates oder potentiae oder das blofse Vermögen sind nur eine Möglichkeit, etwas zu tun. Das mögliche wird alle Zeit durch eine Kraft zur Wirklichkeit gebracht, und so geht es auch in der Seele her. Sie braucht aber dazu nur eine einige Kraft, wodurch allen facultatibus ein Genügen geschieht." [2])

Der Seele kommt nach dem Vorhergesagten der Akt der Apperzeption immer dann zu, wenn sie sich der Repraesentationen oder Perzeptionen, die sie hat, bewufst wird, d. h. wenn sie diese von sich und anderen, die ihr zugehören, zu unterscheiden vermag. Diese Unterscheidungsfähigkeit der Seele tritt in Kraft, wenn die Perzeption genügend Klarheit hat; sie fehlt bei Dunkelheit der Vorstellung. — Klarheit ist, wie Wolff sagt, das Licht der Seele;[3]) denn Klarheit begründet Bewufstsein.[4]) Dunkelheit der Vorstellungen aber ist für die Seele Finsternis; denn sie hebt das Bewufstsein auf. Die Seele ist „in statu perceptionum obscurarum nec sui nec rei alterius sibi conscia." [5]) Der Grad des Bewufstseins richtet sich nach dem Grade der Klarheit der Vorstellungen; je klarer diese, umso klarer das Bewufstsein, mit dem sie erlebt werden; je dunkler sie, umso dunkler das Bewufstsein.[6])

Zwei Fragen sind in diesem Zusammenhange noch zu beantworten. Zum ersten: woher wissen wir überhaupt von der Existenz dunkler Vorstellungen, wie machen sie sich bemerkbar und was läfst sich über ihre Beschaffenheit aussagen, bezw. durch Beispiele deutlich machen? Zum zweiten: welches sind die Bedingungen, unter denen dunkle Vorstellungen zu klaren erwachsen, d. h. die von uns blofs perzipierten Objekte zur Apperzeption gelangen, und welches sind die Faktoren, die eine solche Apperzeption zu verhindern vermögen?

---

[1]) Anmerkungen § 265.

[2]) Daselbst. — „Ein Vermögen heifset bei mir eine blofse Möglichkeit etwas zu tun oder zu leiden: eine Kraft aber äufsert sich durch eine stete Bemühung und dringet so zu reden schon in die Würcklichkeit ein. Sie involviert tendentiam ad actum" (Anmerkungen § 67).

[3]) „Lux nascitur ab ideis claris" (Ontol. § 167); ferner Psych. emp. § 35.

[4]) Psych. rat. § 20; Dtsche Met. § 732.

[5]) Psych. rat. § 17.

[6]) Dtsche Met. § 802.

Bei der Erörterung der ersten Frage ist hervorzuheben, daſs Wolff ausdrücklich betont hat, die dunklen Vorstellungen (als diejenigen, deren wir uns nicht bewuſst sind) seien so beschaffen, daſs wir sie als unmittelbar in uns vorhanden nicht wahrnehmen können. — „Wir können nichts weiter wahrnehmen, als dessen wir uns bewuſst sind; woferne ein mehreres in uns anzutreffen ist, als wir uns bewuſst sind, so werden wir es durch Schlüsse herausbringen müssen, und zwar aus demjenigen, dessen wir uns bewuſst sind, weil wir sonst keinen Grund dazu haben.“[1]) Es gibt Zustände, wo wir, mit unseren Gedanken beschäftigt, nicht noch die Fähigkeit haben, andere Dinge, die in unseren Sinnen Veränderungen bewirken, zu unterscheiden. Dadurch bleiben deren Vorstellungen dunkel, d. h. ohne Bewuſstsein. Das geschieht, wenn z. B. „einer in einem Buche lieset; der ist sich nicht dessen bewuſst, was er höret, obgleich der Schall der Worte einmal wie das andere in seine Ohren fällt und die gewöhnlichen Veränderungen darinnen verursacht. In diesem Falle sagen wir, wenn wir die Ursache anzeigen wollen, warum wir uns dessen nicht bewuſst sind: wir hätten nicht recht acht darauf gehabt.“[2])

Das Beispiel *κατ' ἐξοχήν* für den Zustand dunkler Vorstellungen ist auch für Wolff der Schlaf. „Weil eine Kraft in einer steten Bemühung ist und aus dieser fortgesetzten Bemühung das Tun erwächst, so muſs die Seele auch im Schlafe ihre Kraft äuſsern.“[3]) Aber die Seele stellt sich im Schlafe nichts klar vor; und demnach ist der Schlaf „in Ansehung der Seele ein Zustand dunkler und undeutlicher Empfindungen.“[4]) — „Derowegen da die Dunkelheit der Empfindungen das Bewuſstsein aufhebt, so kann die Seele im Schlafe sich nichts bewuſst sein. Und daher denket sie eigentlich zu reden nicht, ob sie gleich empfindet.“[5]) Diese Empfindungen sind „Empfindungen ohne Bewuſstsein.“[6]) Sie finden in der Seele während des Schlafzustandes kontinuierlich statt, obgleich wir uns ihrer

---

[1]) Dtsche Met. § 193. [2]) Dtsche Met. § 729.
[3]) Psych. rat. § 54; Dtsche Met. § 745, 795.
[4]) Dtsche Met. § 795. [5]) Dtsche Met. § 796.
[6]) Dtsche Met. § 797.

nicht bewufst sind,[1]) und werden nur unterbrochen durch die vorübergehenden Zustände des Traumes, die sich von den dunklen Vorstellungen oder Empfindungen ohne Bewufstsein charakteristisch unterscheiden. „Die Vorstellungen im Traume haben Klarheit und Deutlichkeit. Und deswegen sind wir uns im Traume bewufst, d. i. wir wissen, was uns träumet, indem wir träumen, und gedencken auch an uns selbst.“[2]) Aber auch die Traumvorstellungen können gelegentlich so an Klarheit einbüfsen, dafs wir zwar gerade noch wissen, dafs wir geträumt haben, nicht aber wissen, was. „Wir pflegen in solchem Zustande zu sagen, dafs wir nicht recht wissen, wie uns gewesen oder was uns geträumet.“[3]) Im ganzen — so fafst Wolff seine Ansicht über die Traumvorstellungen zusammen — müssen wir sagen: da der Grad des Bewufstseins im Traume geringer ist als im Wachen, aber höher ist als im traumlosen Schlaf, „so ist der Traum zwischen Wachen und Schlaf ein mittlerer Zustand der Seele, d. i. er hat etwas von beiden, ist aber keines von beiden völlig.“[4])

Danach ergeben sich für Wolffs Auffassung Gradabstufungen des Bewufstseins, denen wechselnde Zustände unserer Seele entsprechen. Der eigentliche Zustand der dunklen Vorstellungen ist der Schlaf; der eigentliche Zustand klarer Vorstellungen ist das Wachen; und ein mittlerer Zustand zwischen beiden mit halb klaren, halb dunklen Vorstellungen ist der Traum. Daraus darf aber keineswegs geschlossen werden, dafs das Wach-sein ein Zustand sei, der nur in klaren Vorstellungen bestehe. Im Gegen teil: auch Wolff ist der Überzeugung, dafs wir in jedem Augenblicke wachen Lebens neben den klaren Vorstellungen, die wir haben, von einer grofsen Zahl dunkler Vorstellungen erfüllt sind, die hinter den klaren völlig zurücktreten und unbemerkt bleiben.

Damit kommen wir zu der zweiten oben gestellten Frage nach den Bedingungen der Apperzeption und deren Hemmnissen. Ein Teil der hierhergehörigen Bestimmungen mufste im Vorstehenden bereits erwähnt werden. An jeder Vorstellung oder Gruppe von Vorstellungen, lehrt Wolff, wird nur das mit Be-

[1]) „Dum dormimus, nullius nobis mutationis in nobis contingentis conscii sumus“ (Psych. rat. § 12); Psych. rat. § 59; Dtsche Met. § 795 ff., 900.

[2]) Dtsche Met. § 801. [3]) Dtsche Met. § 802.

[4]) Dtsche Met. § 805.

wufstsein wahrgenommen, was an ihr genügend Klarheit hat, um von uns und anderem unterschieden werden zu können. Jede „perceptio totalis“ setzt sich aus einer Fülle von sogen. „perceptiones partiales“ zusammen.[1]) Je mehr dieser Partialperzeptionen klar und deutlich sind, umso klarer und deutlicher ist die „perceptio totalis“. Denn nur derjenigen Partialperzeptionen werden wir uns überhaupt bewufst, die genügend Klarheit, d. h. Unterscheidbarkeit haben. Sind alle Partialperzeptionen dunkel, so ist auch die Gesamtperzeption dunkel; denn sie ist ja aus jenen zusammengesetzt.[2]) So hängt der Grad des Bewufstseins einer Gesamtperzeption ab von dem Grade der Klarheit und Deutlichkeit der in dieser enthaltenen Partialperzeptionen, entsprechend der bereits oben zitierten Bestimmung Wolffs: „Der Grad des Bewufstseins richtet sich nach dem Grade der Klarheit.“[3])

Die wesentlichste Bedingung für die Apperzeption einer Vorstellung ist nach Wolff also die genügende Klarheit und Deutlichkeit einer genügenden Anzahl von Teilperzeptionen welche die Gesamtperzeption konstitutieren. Klarheit und Deutlichkeit begründen Unterscheidbarkeit, und Unterscheidbarkeit ist gleich Bewufstsein. So formuliert Wolff kurz: „Ex claritate perceptionum partialium nascitur apperceptio.“[4]) — Noch andere Faktoren hat Wolff genannt, die für das Zustandekommen der Apperzeption wesentlich sind. „Ad actum apperceptionis“ (schreibt er übereinstimmend mit Leibniz) „attentio et memoria concurrit.“[5]) Aufmerksamkeit oder, wie Wolff auch häufig in den deutschen Schriften sagt, Überdenken bezw. Nachdenken sowie Gedächtnis sind erforderlich, um das Bewufstsein zu begründen. — „Wenn zu der Vorstellung ein Nachdenken und Gedächtnis kommet, so ist die Seele sich dessen bewufst, was sie sich vorstellet, und auf solche Weise wird es ein Gedanke.“[6]) Aufmerksamkeit ist für Wolff

[1]) Psych. emp. § 40, 43, 44 ff.; „perceptio totalis ex partialibus constat“ (Psych. emp. § 46).

[2]) „Si perceptiones partiales, quae totalem ingrediuntur, fuerint obscurae, perceptio totalis obscura est“ (Psych. emp. § 46).

[3]) Dtsche Met. § 802. Vgl. oben S. 190.

[4]) Psych. rat. § 20; Dtsche Met. § 732.

[5]) Psych. rat. § 25.

[6]) Dtsche Met. § 752.

„in der Seele ein Vermögen, sowohl bei ihren Empfindungen als Einbildungen und allen übrigen Gedanken ... sich auf eines unter ihnen dergestalt zu richten, dafs wir uns dessen mehr als des übrigen bewufst sind, das ist, zu machen, dafs ein Gedanke mehr Klarheit bekommt, als die übrigen haben." [1]) Diese Fähigkeit vermag sich durch ein längere Zeit fortgesetztes, sich abwechselnd bald auf diesen bald auf jenen Teil unserer Perzeptionen richtendes Sich-zuwenden zum „Überdenken" oder „Nachdenken" (lat. „reflexio")[2]) zu steigern.[3]) Durch die Aufmerksamkeit oder das Überdenken also wird die Klarheit der Perzeption erhöht und darum deren Apperzeption begünstigt. Gedächtnis aber ist darum zur Apperzeption erforderlich, weil die Apperzeption ein Akt des Unterscheidens ist, und weil wir die uns gegenwärtige Perzeption nicht nur von uns selbst, sondern auch von sich selbst in verschiedenen Zeiten unterscheiden müssen, was ohne Gedächtnis nicht möglich wäre.[4]) — „Und nun begreifen wir, wie es eigentlich zugehet, dafs wir uns bewufst sind, das ist, dafs wir wissen, dafs wir gedenken, oder warum unsere Gedanken ein Bewufstsein mit sich bringen. Nemlich wenn wir etwas gedenken, so behalten wir einen Gedanken durch eine merkliche Zeit und unterscheiden ihn gleichsam von sich selbst durch die Teile der Zeit, die wir obzwar nur undeutlich voneinander unterscheiden. Wir halten ihn gegen ihn selbst und erkennen, dafs es noch derselbe ist, und auf solche Weise bedenken wir zugleich, dafs wir ihn vorher gehabt. Und also bringet das Gedächtnis und Überdenken das Bewufstsein hervor." [5])

An Hand dieser Bedingungen des Zustandekommens der Apperzeption lassen sich die Faktoren, die die Apperzeption hemmen, leicht aufzählen. Vorstellungen bleiben dann ohne Bewufstsein — auch das hat Wolff von Leibniz — wenn der

---

[1]) Dtsche Met. § 268; „facultas efficiendi, ut in perceptione composita partialis una majorem claritatem ceteris habeat, dicitur Attentio" (Psych. emp. § 237).

[2]) „Attentionis successiva directio ad ea, quae in re percepta insunt, dicitur reflexio" (Psych. emp. § 257).

[3]) Dtsche Met. § 272, 733.

[4]) Dtsche Met. § 734.

[5]) Dtsche Met. § 735; Psych. rat. § 24.

Grad ihrer Klarheit und Deutlichkeit zu gering ist, um Unterscheidbarkeit zu ermöglichen; in diesem Falle sind sie dunkle Vorstellungen. „Obscuritas perceptionum totalis tollit apperceptionem. Sublata claritate perceptionum ... adeoque posita obscuritate earundem, tollitur apperceptio.“[1]) Das Fehlen genügender Klarheit bewirkt einen Mangel an Aufmerksamkeit und Gedächtnis. So scheinen die dunklen Perzeptionen überhaupt nicht in uns vorhanden zu sein. Der Geist ist stets den klaren Vorstellungen zugewandt. Und Wolff steht nicht an, wie schon Leibniz, das Gesetz aufzustellen, daſs die stärkeren Vorstellungen, die ihm gleichbedeutend sind mit den klareren,[2]) die schwächeren unterdrücken. „Sensatio fortior obscurat debiliorem, ita ut subinde debiliorem prorsus non appercipiamus.“[3]) Die stärkere Perzeption verdunkelt die schwächere, so daſs wir uns dieser letzteren überhaupt nicht bewuſst werden. Wolff verdeutlicht diese Lehre — die etwa den ersten Ansatz bildet zu einer Art Mechanik des Vorstellungslebens und leicht an Herbart gemahnt — durch Beispiele: Bei Nacht — beim Fehlen des Sonnenlichtes — werden die Perzeptionen, die wir von dem relativ schwachen Licht der Sterne haben, apperzipiert; bei Tage dagegen werden die gleichen Perzeptionen durch die stärkere Perzeption des Sonnenlichtes verdunkelt, und darum hört ihre Apperzeption auf; sie bleiben „perceptiones oder sensationes obscurae“, d. h. Empfindungen ohne Bewuſstsein. — „Warum die Seele sich nicht alles dessen bewuſst ist, was in ihr geschehet?“ fragt Wolff. „Dasjenige hat mehr Klarheit“, lautet seine Antwort, „welches das übrige verdunkelt, daſs man es vor ihm nicht wahrnimmt. Dieser Unterschied der Klarheit findet sich nicht allein bei den Empfindungen, sondern auch bei den übrigen Arten der Gedanken. Und daher geschieht es, daſs vieles in der Seele vorgehet, auch vieles insonderheit von der Einbildungkraft vorgestellt wird, das wir nicht wahrnehmen.“[4]) — So beeinflussen sich nach Wolffscher Lehre die Vorstellungen infolge ihres verschiedenen Stärkegrades untereinander. Man könnte beinahe auch im Sinne Wolffs sagen, daſs sie — Herbartisch gesprochen — zum Bewuſstsein „streben“

---

[1]) Psych. rat. 19, 20.
[2]) Psych. emp. § 74, 75.
[3]) Psych. emp. § 76.
[4]) Anmerkungen § 85.

und einander aus dem Bewufstsein „verdrängen".[1]) Wolff betont übrigens, dafs er diese Lehre aus der Erfahrung gewonnen habe; er nennt seinen Satz, dafs die stärkere Perzeption die schwächere verdunkele, sein „magnum principium experientiae."[2])

Betrachten wir noch in Kürze das Verhältnis der Wolffschen Lehre vom Bewufstsein zu der ihm als Vorbild vorangegangenen bei Leibniz, so fällt sofort ins Auge, dafs Wolff in erster Linie bestrebt gewesen ist, von den Leibnizschen Lehren, die er aufnimmt, den metaphysischen Untergrund so weit wie möglich abzustreifen und sie der Meinung des sogen. gesunden Menschenverstandes möglichst anzupassen. Die Leibnizsche Scheidung der apperzipierten und unapperzipierten Vorstellungen findet sich bei ihm wieder in der Lehre von den Vorstellungen, deren wir uns bewufst und deren wir uns nicht bewufst sind. Apperzeption verwendet Wolff im Sinne des Aktes, durch den eine Vorstellung zum Bewufstsein gelangt; und Bewufstsein im Sinne eines Zustandes klarer Vorstellungen der Seele. Die Bezeichnung „unbewufst" kennt Wolff noch nicht; wohl aber die Bezeichnung „Vorstellung ohne Bewufstsein", sowie „Vorstellung, der wir uns nicht bewufst sind"; häufig sagt er dafür ebenso „dunkele Vorstellung" und „völlige Dunkelheit der Gedanken." — „Unbewufst" ist auch Wolffs Schülern, sowie der Psychologie des 18. Jahrhunderts überhaupt, ein noch unbekanntes Wort. Geläufig scheint es erst zu Anfang des 19. Jahrhunderts geworden zu sein, wenngleich sein Ursprung, wie später noch zu erörtern sein wird, doch bereits auf das Ende des 18. Jahrhunderts angesetzt werden mufs.[3])

---

[1]) Es ist kein Zweifel, dafs diese Gedanken Wolffs auf die Ausbildung der Psychologie Herbarts nicht ohne Einflufs geblieben sind. Schon der erste philosophische Unterricht, den Herbart von seinem Lehrer Uelzen erhielt, war ganz im Geiste der Wolffschen Philosophie gehalten. Herbart gesteht überdies gelegentlich selbst zu, dafs sein philosophisches Nachdenken durch Wolff in Gang gesetzt worden sei (vgl. Werke, Ausg. Hartenstein, Bd. VII, 363).

[2]) Psych. emp. § 76.

[3]) Vgl. darüber bei der Erwähnung Platners. — Eucken vermag über den Ursprung des Wortes „unbewufst" keine bestimmten Angaben zu machen. „Unbewufst scheint im 18. Jahrhundert aufgekommen zu sein" heifst es in der „Geschichte der philosophischen Terminologie", Leipzig 1879, S. 168.

2.

Die geschichtliche Wirksamkeit Wolffs innerhalb des deutschen Geisteslebens des 18. Jahrhunderts hat an Ausdehnung und Intensität kaum ihres gleichen. Was Konfucius für die gesamte Geistesbildung seiner Nation, was Aristoteles für die Wissenschaft des Mittelalters, das wird Wolff für die philosophisch interessierte Welt seines Jahrhunderts. Er zählt Schüler und Anhänger an allen Orten; er gilt zeitweise schlechthin als der Philosoph; und das nicht nur bei den Philosophen von Fach, sondern weit hinaus noch in anderen Schichten und Kreisen der Bevölkerung. Durch ihn wird die Weltweisheit aus einer Gelehrsamkeit zu einer Art volkstümlichen Kunst. Was Cicero von Sokrates gesagt hat, gilt auch von Wolff für das damalige Deutschland, nämlich, dafs er die Philosophie vom Himmel geholt und in die Hütten der Armen getragen. Der Wolffianer sind in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts unendlich viele, nicht nur auf den Lehrstühlen der Universitäten, sondern auch in Fürstenhäusern, Gesellschaftssalons und in Bürgerstuben.[1]

Dieser weiten Ausbreitung der Wolffschen Lehre entspricht freilich nicht im entferntesten der Fortschritt der philosophischen Gedankenentwicklung. Wolff mufs nachgerade zeitweilig auf das philosophische Denken seiner Zeit erdrückend gewirkt haben. Bei einer grofsen Zahl von Denkern der auf ihn folgenden Jahrzehnte herrscht ein fast unbedingter Autoritätsglaube vor, und das Pythagoreische „αὐτὸς ἔφα“ erhält neue, schwerwiegende Bedeutung. Deshalb befindet sich das geistige Deutschland, solange es unter dem Szepter Wolffs steht, in einer tiefen Stagnation, ein Zustand, der am besten in dem weit verbreiteten Glauben zum Ausdruck kommt, dafs Wolff die endgültige Philosophie gegeben habe und dafs für kommende Geschlechter in der Weltweisheit nichts mehr zu tun sei als Wolffs Lehre zu explizieren, zu verbreiten und gegen törichte Gegner — gemeint sind in erster Linie die Pietisten — zu verteidigen. — Treffend hat Herbart dazu bemerkt: „Wenn das imposante Ansehen eines in viele Fächer geteilten, von

---

[1]) Vgl. die Charakteristik bei Max Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie, Berlin 1902, Bd. I S. 81 f.

Definitionen und Divisionen angefüllten Lehrgebäudes ebenso geschickt wäre, ächtes Denken zu erwecken, als es fähig ist, Schüler anzulocken: so müfste die Wolffische Periode in der Tat die Blütezeit der Philosophie gewesen sein. Aber je gröfser die Menge des eingebildeten Wissens, desto geringer ist die Spannung des Forschungsgeistes; und dieser wird durch einen kurzen Aufsatz von Leibniz mehr angeregt als durch einen Band von Wolff.“ [1])

Diese Tatsache ist für die weitere Geschichte des Bewufstseinsbegriffes bedeutungsvoll. Von hier an nämlich ist es geraten, die Philosophen des 18. Jahrhunderts nur noch insoweit zur Behandlung heranzuziehen als sich bei ihnen Abweichungen, besondere Auffassungen oder Fortschritte gegenüber Leibniz und Wolff finden. Und gar mancher, der sich im 18. Jahrhundert stolz „Lehrer der Weltweisheit“ genannt hat, mufs hier ausscheiden, weil seine ganze Bedeutung darin besteht, mit anderen oder zumeist mehr noch denselben Worten gesagt zu haben, was vor ihm schon Wolff oder einer seiner Schüler gesagt hat.

Auch die Wolffschen Lehren vom Bewufstsein werden nach seinem Tode von seinen Anhängern mit beinahe erstaunlicher Kritiklosigkeit ins Endlose kolportiert. Die Definition des Bewufstseins als eines Aktes des Unterscheidens von Vorstellungen, bedingt durch die Klarheit und Deutlichkeit des Vorgestellten, ebenso die Lehre von den dunklen Vorstellungen als Vorstellungen ohne Bewufstsein werden allmählich zu feststehenden Dogmen; und besondere Anerkennung und Verbreitung findet der Satz, dafs die stärkere Vorstellung die schwächere verdunkele. Für diese Tatsache legt eine Reihe von Werken Zeugnis ab, von denen einige genannt seien. Dem Standpunkte des Lehrers getreu vertreten dieselbe Theorie vom Bewufstsein: Wolffs Lieblingsschüler Ludwig Philipp Thümmig [2]) in seinen „Institutiones philosophiae Wolfianae“, [3]) die — lediglich eine Art Lehrbuch der Wolffischen Philosophie — dessen ganzes System mit hohem pädagogischen Geschick in

[1]) Herbart, Werke, Ausg. Hartenstein, Bd. V S. 244 f.

[2]) Vgl. Christian Wolff, Ausführl. Nachricht § 81; Ed. Zeller, a. a. O., S. 231.

[3]) Zwei Bände, Francofurti et Lipsiae 1725.

zwei Bänden abhandeln; Johann Heinrich Winkler in seinem gleichbetitelten Werke;[1]) Georg Bernhard Bilfinger in seinen „Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo“;[2]) Johann Christoph Gottsched in dem theoretischen Teil seines Werkes „Erste Gründe der gesammten Weltweisheit“ (Teil IV, Geisterlehre);[3]) Friedrich Christian Baumeister — der Verfasser einer Lebensbeschreibung Wolffs („Vita, facta et scripta Christiani Wolfii“, 1739) — in seinen „Institutiones metaphysicae“[4]) und seiner „Philosophia definitiva“, die auf 254 Seiten alle von Wolff gegebenen Begriffsbestimmungen und damit auf denkbar kürzestem Raume eine Art Breviarium der Wolffschen Philosophie enthält. Ja, sogar auch solche Denker, die — wie z. B. Johannes Peter Reusch — den Mut haben, in anderen Punkten von Wolff abzuweichen, — Reusch will bekanntlich in seinem 1735 erschienenen „Systema metaphysicum“ an Stelle der „theoria harmoniae praestabilitae“ die Theorie des „influxus physicus“ gesetzt haben[5]) — nehmen Wolffs Anschauungen über das Bewufstsein und den Unterschied der klaren und dunklen Vorstellungen rückhaltlos an, bisweilen in so engem Anschlufs, dafs sie nicht nur sachlich, sondern auch sprachlich nirgends in erwähnenswerter Weise von ihrem Meister abweichen.

Nicht viel anders als bei den genannten Schriftstellern liegen die Dinge bei dem als bedeutendsten Schüler Wolffs bezeichneten Alexander Gottlieb Baumgarten. Baumgarten, dessen selbständigste Leistung auf philosophischem Gebiete in der Begründung der deutschen Ästhetik besteht, geht in seiner Lehre von den klaren und dunklen Vorstellungen, ja überhaupt in seiner gesamten Seelenlehre kaum wesentlich über Wolff hinaus. In seiner Metaphysik[6]) finden sich die traditionellen psychologischen Theorien des Wolffschen Systems fast unverändert wieder, nur dafs die von Baumgarten erstrebte Kürze die ganze Darstellung knapper und enger erscheinen

---

[1]) Lipsiae 1735. [2]) Tubingae 1725.

[3]) Leipzig 1734. [4]) Zuerst Vitebg. 1738.

[5]) Zur Geschichte des Streites um die praestabilierte Harmonie vgl. das dritte Kapitel bei B. Erdmann, Martin Knutzen und seine Zeit, Leipzig 1876, S. 55 ff.; zu Reusch vgl. daselbst S. 81, 82.

[6]) Metaphysica, benutzt: editio quarta, Halae 1757.

läfst und eben aus demselben Grunde gewisse Termini zum Wegfall kommen, die Baumgarten offenbar erschwerend und überflüssig erschienen. So vermeidet er das Wort „Apperzeption“, behält aber sachlich die Wolffsche Scheidung der klaren und dunklen Vorstellungen durchaus bei, indem er wie Wolff Klarheit und Deutlichkeit als dann vorhanden bezeichnet, wenn wir die Merkmale eines Dinges unterscheiden, Dunkelheit und Verworrenheit hingegen, wo ein solches Unterscheiden fehlt.[1]) Danach gibt es in der Seele (die auch bei Baumgarten als eine „vis repraesentativa universi pro positu corporis sui“ definiert wird[2])) klare und deutliche, sowie dunkle Vorstellungen, wobei die klaren Vorstellungen das Reich des Lichtes, die dunklen das Reich der Finsternis genannt werden.[3]) Auch Baumgarten ist wie Leibniz und Wolff der Überzeugung, dafs die Zahl der dunklen Vorstellungen in der Seele die Zahl der klaren weit überrage. Er nennt den Komplex der dunklen Vorstellungen den „Grund der Seele“ („fundus animae“),[4]) eine Bezeichnung, die fortan in philosophischen Schriften des 18. Jahrhunderts des öfteren wiederkehrt. Es braucht kaum noch besonders betont zu werden, dafs Baumgarten auch Wolffs Satz wiederholt, dafs die stärkere Vorstellung die schwächere verdunkele. Seine Erklärung dieses Faktums scheint — wie aus einer Andeutung hervorgeht — darin zu suchen zu sein, dafs die Aufmerksamkeit — allzusehr mit der lebhafteren Vorstellung beschäftigt — infolgedessen nicht mehr imstande ist, sich auch noch den schwächeren Perzeptionen zuzuwenden.[5]) — Das Wort „conscientia“ (= Bewufstsein) findet sich in Baumgartens Metaphysik nur einmal. Da nämlich, wo zwischen den beiden entgegengesetzten Seiten der Empfindung, dem äufseren und inneren Sinn unterschieden wird, sagt Baumgarten, dafs die innere Empfindung genauer „Bewufstsein“ heifsen müfste: „Habeo facultatem sentiendi, i. e. sensum. Sensus repraesentat vel statum animae meae, internus, vel statum corporis mei, externus. Hinc sensatio est vel interna per sensum internum (conscientia strictius dicta), vel externa sensu externo actuata.“[6])

---

[1]) Metaphysica § 510.
[2]) Metaph. § 513, 714.
[3]) Metaph. § 518.
[4]) Metaph. § 511.
[5]) Metaph. § 529, 549.
[6]) Metaph. § 535.

Bemüht sich Baumgarten in seinen philosophischen Schriften um möglichste Kürze und Knappheit, so herrscht bei seinem Schüler und Biographen Georg Friedrich Meier im Gegensatz dazu das Bestreben möglichster Breite und Ausführlichkeit vor.[1]) Meier selbst sagt, er habe sich bemüht, „in der Art des Vortrages das trockene zu vermeiden und überall eine faſsliche Verständigkeit zu erreichen.“[2]) In Wahrheit führt dieses Bemühen, „einem jeden faſslich und verständlich zu sein,“ zu einer nahezu unerträglichen Weitschweifigkeit. Ein Fortschritt in bezug auf das Bewuſstseinsproblem ist auch bei Meier noch nicht erreicht. Der Gesamtstandpunkt bleibt derselbe wie vordem, nur daſs Meier die Wolff-Baumgartenschen Lehre im einzelnen um unbedeutsame Züge bereichert. — Meiers Aufbau und Gedankengang der empirischen Psychologie — die rationale spielt bei ihm eine ungleich geringere Rolle als bei seinen Vorgängern — ist der traditionellen Form und Anordnung der Seelenlehre seiner Zeit im Wesentlichen analog. Die Seele wird auch bei ihm definiert als eine „solche Substanz, welche sich die Welt nach der Stellung ihres Leibes in der Welt vorstellt.“[3]) Die Kraft der Seele ist „eine solche Kraft, welche geschickt ist, Vorstellungen zu wirken. Folglich ist unsere Seele eine Vorstellkraft.“[4]) Die Seele hat nur diese eine Kraft, welche in ihr Vorstellungen oder Erkenntnisse erzeugt. Aber sie hat viele Vermögen; und diese Vermögen sind „die verschiedenen Arten, wie sich die Vorstellungskraft auf eine mannigfaltige Art äuſsern und geschäftig erweisen kann.“[5]) Die Gegenstände der Vorstellungen der Seele sind — wie für Wolff, so für Meier — von zweierlei Art: einmal ihre eigenen Veränderungen, vorgestellt durch die innere Empfindung, das andere Mal die Veränderungen in ihrem und anderen Körpern, vorgestellt durch die äuſsere Empfindung.[6]) Auch Meier scheidet im Anschluſs an Wolff die Vorstellungen in solche, deren die Seele sich bewuſst und deren sie sich nicht bewuſst ist.[7]) Die

---

[1]) Benutzt sind von Meier die „Metaphysik“, 4 Bde, Halle 1755—1759 und die „Vernunftlehre“, Halle 1752.

[2]) Metaphysik I, Vorrede; ebenso Vernunftlehre, Vorrede.

[3]) Met. § 485, 488.

[4]) Met. § 483; Vernunftl. § 24.

[5]) Met. § 745.

[6]) Met. § 481 ff.

[7]) Vernunftl. § 155.

ersteren bilden die klare Erkenntnis, „die man auch sonst Gedanken nennt"; die letzteren bilden die dunkle Erkenntnis „welche also kein Gedanke und mit keinem Bewufstsein verbunden ist."[1]) Die Seele hat als Vorstellkraft ferner immer Vorstellungen; aber sie hat nicht immer Gedanken. Denn oft gibt es in ihr völlige Dunkelheit, d. h. Vorstellungen, deren sie sich nicht bewufst ist.[2]) Das unterscheidende Merkmal zwischen klaren und dunklen Vorstellungen oder Erkenntnissen — Meier nimmt diese beide Termini gern als gleichbedeutend[3]) — ist bei Meier dasselbe wie bei Wolff: „Wir sind uns alsdann einer Erkenntnis bewufst, wenn wir sie und ihren Gegenstand von anderen Vorstellungen und Sachen unterscheiden, und wenn wir erkennen, dafs sie eben diese und keine anderen Vorstellungen sind."[4]) Eine Sache von anderen unterscheiden heifst für Meier: diese Sache nicht nur vorstellen, sondern zugleich auch ihren Unterschied von anderen Sachen erkennen, d. h. die Bestimmungen mit vorstellen, wodurch sie sich von anderen unterscheidet. Solche Bestimmungen oder Unterscheidungsstücke, die das Vorgestellte als das, was es ist, und als ein von allem, was es nicht ist, Verschiedenes charakterisieren, nennt Meier Kennzeichen oder Merkmale, und definiert demnach: Bewufstsein oder Klarheit der Erkenntnis besteht in der Erkenntnis der Merkmale einer Sache; Dunkelheit in der Unwissenheit der Merkmale.[5])

Die Merkmale also bilden nach Meier den Grund oder die Quelle des Bewufstseins. Durch sie entsteht „alle Klarheit der Erkenntnis". Wo sie fehlen, ist Dunkelheit oder Finsternis in der Seele vorhanden.[6]) Daraus ergibt sich für ihn unmittelbar der Satz: Je mehr Merkmale wir von einer Sache erkennen, desto mehr Klarheit, d. h. ein desto höherer Grad des Bewufstseins ist unseren Vorstellungen zu eigen; und umgekehrt: je weniger Merkmale wir erkennen, um so geringer ist unser

[1]) Met. § 498. [2]) Met. § 480; Vernunftl. § 154.

[3]) „Es ist kein Irrtum zu besorgen, wenn wir die Vorstellung einer Sache und die Erkenntnis derselben für völlig einerlei halten" (Vernunftl. § 25); ebenso Met. § 489, 497.

[4]) Met. § 489; Vernunftl. § 27, 146.

[5]) Met. § 49, 489, 485, 498; Vernunftl. § 146.

[6]) Vernunftl. § 146, 158.

Bewuſstsein der vorgestellten Gegenstände. Und weiterhin: Je gröſser die Merkmale sind und je besser wir sie erkennen, um so gröſser und klarer ist das Bewuſstsein; je kleiner die Merkmale, je schlechter wir sie erkennen, um so geringer und dunkler unser Bewuſstsein.[1]) Meier teilt die Merkmale ferner in positive und negative. Verneinende Merkmale gewinnen wir durch die Erkenntnis der Abwesenheit einer Sache in einem Dinge; bejahende durch die Erkenntnis von deren Anwesenheit oder Vorhandensein. Beide Arten der Merkmale können ein Bewuſstsein verursachen; denn beide geben uns die Möglichkeit, eine vorgestellte Sache von uns selbst und anderen Sachen zu unterscheiden: die positiven Merkmale, indem wir erkennen, daſs in den Dingen etwas sei, was in anderen nicht ist; die negativen, indem wir erkennen, daſs in den Dingen etwas nicht sei, was in anderen angetroffen wird. Durch die positiven Merkmale entsteht eine bejahende, durch die negativen eine verneinende Erkenntnis; und da die bejahende Erkenntnis besser, d. h. klarer und deutlicher ist als die verneinende, so verursachen auch die bejahenden Merkmale ein vollkommeneres Bewuſstsein als die verneinenden.[2])

Schon in diesen Bestimmungen haben wir Elemente der Meierschen Psychologie, in denen sich das deutliche Bestreben kund tut, in der Analyse der klaren und dunklen Vorstellungen über Wolff und Baumgarten hinauszugehen. Ebenso finden sich gewisse Besonderheiten und Erweiterungen bei Meier auch in anderer Hinsicht. Er schenkt z. B. der Frage, wie wir überhaupt zur Annahme der Existenz von dunklen Vorstellungen kommen, in weit höherem Grade seine Aufmerksamkeit, als Wolff es getan hat. Meier gesteht zu, daſs wir die dunklen Vorstellungen nicht unmittelbar erfassen können, weil wir ihrer ja nicht bewuſst sind. Aber er bezeichnet es als töricht, „dasjenige zu leugnen, was man nicht aus der unmittelbaren Erfahrung weiſs.“[3]) „Wir können nämlich“ — so meint er — „mittelbarer Weise uns von der Wirklichkeit der dunklen Vorstellungen überzeugen.“ Denn soviel ist sicher: wir können zum mindesten Wirkungen der dunklen Vorstellungen in uns

[1]) Vernunftl. § 153, 158.
[2]) Vernunftl. § 148.
[3]) Met. § 486.

erleben, welche uns aufs vollkommenste versichern, dafs diese selbst, als ihre Ursachen, in der Seele vorhanden sind. Wenn wir z. B. bisweilen niedergeschlagen oder freudig gestimmt sind, ohne zu wissen, warum, dann entstehen offenbar diese Zustände nur aus dunklen Vorstellungen, deren wir uns als Ursache unserer Zustände nicht bewufst werden.[1]) Aufserdem ist es auch aus anderen Gründen gar nicht schwer, die Existenz von dunklen Vorstellungen in uns sicher festzustellen; denn Dunkelheit der Vorstellungen ist ja nicht gleichbedeutend mit gänzlicher Unwissenheit: „Wer ganz unwissend in Absicht auf eine Sache ist, der hat gar keine Vorstellung von derselben; wer aber eine dunkle Erkenntnis von dieser Sache hat, der stellt sich doch dieselbe vor!"[2]) So ist Dunkelheit der Vorstellungen (oder Vorstellungen haben ohne Bewufstsein) doch immer noch nicht gleich völliger Unwissenheit, sondern ein sehr unvollkommenes Wissen, ein sehr schwaches Bewufstsein. Mit besonderem Nachdruck betont Meier die Wichtigkeit der dunklen Vorstellungen für die Seele. Alle deutlichen Vorstellungen — so geht seine Lehre — setzen sich aus verworrenen zusammen, alle verworrenen wieder aus dunklen. Mithin ist die klare und deutliche Erkenntnis abhängig von den dunklen Vorstellungen;[3]) diese bilden also „die Materialien, das Chaos, aus welchen die schöpferische Kraft der Seele nach und nach alle ihre klare und deutliche Erkenntnis von dieser Welt zusammensetzt."[4]) — „Hätten wir keine dunklen Vorstellungen", so führt Meier aus, „so hätten wir auch gar keine klare Erkenntnis; es sind also diese .... der Seele ganz unentbehrlich."[5]) Mit Baumgarten nennt er den „Inbegriff aller dunklen Vorstellungen" den „Grund der Seele, weil sie die Grundlage der ganzen menschlichen Erkenntnis ausmachen",[6]) und betont, dafs in der Wissenschaft von der Seele die Erkenntnis der dunklen Vorstellungen das Wesentlichste sei, „wenn man die Natur der Seele recht verstehen lernen will."[7]) Noch kurz sei hier darauf hingewiesen, in welche Beziehungen Meier — ähnlich wie

---

1) Vernunftl. § 159.
2) Vernunftl. § 159.
3) Vernunftl. § 175.
4) Met. § 486; Vernunftl. § 159.
5) Met. § 486; Vernunftl. § 159.
6) Met. § 485.
7) Vernunftl. § 159.

Wolff — das Vermögen der Aufmerksamkeit und das Vermögen zu abstrahieren zu den Gradabstufungen der Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen rückt. Wir geben dann auf eine Vorstellung acht, wenn diese genügend Klarheit und Deutlichkeit hat; aber auch umgekehrt: sobald wir auf eine Vorstellung acht haben, gewinnt diese an Klarheit und Deutlichkeit. Das Vermögen der Aufmerksamkeit also ist ein Vermögen, sich einer Sache mehr bewufst zu werden als vordem, oder mit anderen Worten, Klarheit in der Erkenntnis zu begründen.[1]) Entgegengesetzt zu der Aufmerksamkeit verhält sich das Vermögen zu abstrahieren. Von diesem Vermögen machen wir Gebrauch, wenn wir uns z. B. gewisse Gedanken aus dem Sinn schlagen wollen. Wir tun das, indem wir unsere Aufmerksamkeit von der uns unangenehmen Vorstellung ablenken, und diese dadurch verdunkeln. Von einer Vorstellung abstrahieren, heifst sie verdunkeln; und das Vermögen zu abstrahieren ist darum ein Vermögen, Vorstellungen zu verdunkeln.[2]) So sagt Meier, dafs Dunkelheit der Erkenntnis aus der Abstraktion entstehe, ebenso wie Klarheit aus der Aufmerksamkeit. „Die Aufmerksamkeit ist gleichsam die Hand, mit welcher die Seele in ihrem Grunde eine dunkele Vorstellung ergreift, sie in die Höhe hebt und dadurch an das Tageslicht bringt; also besteht die Abstraktion darin, wenn die Seele ihre Hand wiederum abzieht, die Vorstellungen wiederum in ihren Grund herabfallen und verdunkeln läfst.“ [3])

In der Form wie bei Wolff, Baumgarten und Meier bildet die Lehre von den dunklen Vorstellungen einen beherrschenden Faktor in der ganzen deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts. Mit der Zeit aber fehlt es ihr auch nicht an Gegnern; nicht an solchen, die sie verwerfen, ohne rechte Gründe dafür zu haben; und ebensowenig an solchen, die rechte Gründe für ihre Ablehnung zu nennen wissen. So kommt es allmählich darüber zu einem regelrechten Streit. Bevor im Verlaufe der Darstellung diese Wolff widersprechenden Lehrmeinungen zu Worte kommen, mag noch vorerst die Entwicklung und Ausbreitung der Lehre von den dunklen Vorstellungen in der

---

[1]) Met. § 506 ff.

[2]) Met. § 506 f., 518 f.

[3]) Met. § 518.

zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einer weiteren Charakteristik unterzogen werden.

Nicht in der Psychologie allein, auch in der deutschen Logik und Ästhetik der nachwolffschen Philosophie spielen die „dunklen Vorstellungen“ eine wesentliche Rolle. Dafür seien als Beispiel nicht nur Georg Friedrich Meier genannt, dessen eben skizzierte Anschauungen zum grofsen Teil seiner Logik, der Vernunftlehre vom Jahre 1752, entnommen worden sind, sondern — um zunächst die Logik allein zu berücksichtigen — auch andere Logiker der Zeit, wie Hermann Samuel Reimarus und Johann Heinrich Lambert.

Reimarus verarbeitet in seiner „Vernunftlehre“ vom Jahre 1756 die Lehre von den klaren und dunklen Vorstellungen wie einen längst allgemein anerkannten Gegenstand der Wissenschaft. In dem ersten Kapitel des ersten Teiles, wo er von der „Erzeugung der Begriffe“ handelt, betont er, dafs der Verstand nicht eher Begriffe (Denkbilder, Ideen) von den Dingen besitze, als bis seine Vorstellungen genügend Klarheit gewonnen haben, um mit Bewufstsein verbunden zu sein. „Und daher kommt es, dafs es bei Kindern so lange währet, ehe sie nur sinnliche Begriffe bekommen und sich der Dinge in ihrer Vorstellung recht bewufst werden.“[1]) Dunkle Vorstellungen nämlich, oder, wie Reimarus sagt, „blofse Vorstellungen an sich“ sind noch keine Begriffe; „es mufs erst das Bewufstsein hinzukommen, d. i. wir müssen dabei auch wissen, dafs wir uns etwas vorstellen und was wir uns vorstellen.“[2]) Begriffe sind mithin nur solche Vorstellungen, „dabey wir uns sowohl unserer Vorstellung als des vorgestellten Dinges bewufst sind.“[3]) Das Bewufstsein ist zu allen Begriffen unentbehrlich. Es besteht darin, dafs wir „ein Ding kennen und von anderen unterscheiden“ und bildet einen „Zustand klarer Vorstellungen.“[4]) Darum sind alle Begriffe klare Vorstellungen; und man kann genau genommen nur von klaren Begriffen sprechen, weil nur diese — als mit Bewufstsein verbunden — überhaupt die Bezeichnung „Begriff“ verdienen, während die sogen. „dunkelen Begriffe noch keine rechte Begriffe“ sind.[5])

---

[1]) Vernunftl. § 42.
[2]) Daselbst § 31[a].
[3]) Daselbst § 30.
[4]) Daselbst § 42.
[5]) Daselbst § 66, 67.

In verwandter Weise wie bei Reimarus spielen die traditionellen Anschauungen über Vorstellung, Klarheitsgrad und Bewufstsein eine Rolle in den logischen Schriften von Johann Heinrich Lambert,[1]) der — in anderer Hinsicht ein selbstständiger und einflufsreicher Denker — dem Bewufstseinsproblem gegenüber dabei stehen bleibt, die überkommenen Lehren aufzunehmen und sie in seine eigenen philosophischen Überzeugungen hineinzuverarbeiten. Auch er gibt an, dafs zur Gewinnung von Begriffen das Bewufstsein dessen, was wir vorstellen, nötig sei. Von einer Sache éinen Begriff haben, heifst diese sich vorstellen können und zugleich des Vorgestellten bewufst sein.[2]) „Die ersten Wege, auf denen wir zu Begriffen gelangen, sind die Empfindungen."[3]) Nun aber gibt es Empfindungen mit und ohne Bewufstsein, d. h. Empfindungen von ganz verschiedenen Stufen der Klarheit.[4]) „Es ist nicht notwendig" (sagt Lambert) „dafs wir ... uns der empfundenen Sachen immer bewufst seien."[5]) „Sind wir uns einer Empfindung nicht bewufst, so läfst sich noch nicht schliefsen, dafs wir sie nicht gehabt haben; denn sie könnte von einer stärkeren unterdrückt worden sein", entsprechend dem bekannten Gesetz, „dafs die stärkeren Empfindungen .... die schwächeren unterdrücken."[6]) Es finden sich nach Lambert in „jeder Empfindung immer unbemerkte Stücke." Wir sind uns also bei einer Empfindung nicht aller ihrer Teile gleichmäfsig bewufst, sondern eine jede Empfindung, deren wir uns bewufst sind, enthält Stücke in sich, von denen wir kein Bewufstsein haben.[7]) Diese Empfindungen ohne Bewufstsein ergeben keine Begriffe. Erst wenn der Klarheitsgrad der Empfindungen so grofs geworden ist, dafs wir die empfundene Sache von anderen Sachen zu

---

[1]) Benutzt sind von Lambert: „Anlage zur Architektonik", 2 Bde, Riga 1771; „Neues Organon", 2 Bde, Leipzig 1764 (das letztere zitiert mit Angabe seiner vier Hauptteile: Dianoiologie, Alethiologie, Semiotic und Phaenomenologie).

[2]) Neues Org., Dian. § 1, 6, 7, 8 u. 5.

[3]) Daselbst, Dian. § 8. — Lambert nimmt wie Wolff Empfindung im Sinne von Sinneswahrnehmung.

[4]) Neues Org., Dian. § 589, Aleth. § 14.

[5]) Neues Org., Dian. § 590.

[6]) Neues Org., Dian. § 550, 590; Aleth. § 15.

[7]) Neues Org., Phaenom. § 10—13.

unterscheiden vermögen und das Bewufstsein hinzukommt, wird die Vorstellung zum Begriffe. „Das Bewufstsein oder das Denken" (schreibt Lambert) „können wir unter die Postulata setzen, weil bei denkenden Wesen ohne dasselbe keine klare Empfindung, Vorstellung, Begriff etc. möglich ist."[1]) Da nun der Klarheits- oder Bewufstseinsgrad auch bei den Begriffen noch sehr viele Stufen hat, so können wir auch unter den Begriffen noch solche unterscheiden, die klar und die dunkel sind.[2]) Das Bewufstsein macht nach Lambert nicht nur Vorstellungen zu Begriffen, sondern es begründet zugleich auch das, was man Erfahrung nennt. „Erfahren", so lauten Lamberts Worte, „heifst eine Sache mit Bewufstsein empfinden; und zwar gehört zu diesem Bewufstsein nicht nur die Vorstellung der empfundenen Sache, sondern auch die Vorstellung, dafs es eine Empfindung sei."[3]) In jedem Bewufstsein erfahren wir ein Sein; und das Bewufstsein ist zugleich auch die einzige Quelle, aus der wir den Begriff der Existenz gewinnen. Wissen wir doch stets unmittelbar aus dem Bewufstsein, „dafs wir sind, weil wir, ohne zu sein, kein Bewufstsein haben können."[4]) — Den Begriff „Bewufstsein" selbst rechnet Lambert — im Anschlufs an Lockes Scheidung der simple und complex ideas — zu den einfachen Begriffen, als die er im Gegensatz zu den zusammengesetzten folgende neun aufführt: Ausdehnung, Solidität, Bewegung, Existenz, Dauer und Succession, Einheit, Bewufstsein, Kraft zu bewegen, Wollen."[5])

Fruchtbarer als bei den genannten Logikern gestaltet sich eine Betrachtung der Lehre vom Bewufstsein bei dem bekannten Psychologen und Ästhetiker Johann Georg Sulzer.[6]) — Sulzer nennt die Lehre von den dunklen Vorstellungen eine „sehr wichtige Theorie, ohne welche sich eine Menge psychologischer Erscheinungen nicht erklären lasse."[7]) Auch er ist überzeugt, dafs die Seele eine Fülle von mehr oder weniger dunkeln Vorstellungen habe, die sie nicht oder doch sehr wenig bemerke,

---

[1]) Neues Org., Aleth. § 70. [2]) Neues Org., Dian. § 8.
[3]) Neues Org., Dian. § 552. [4]) Neues Org., Aleth. § 24.
[5]) Neues Org., Aleth. § 36; vgl. dazu Anlage zur Archit. § 52, 53, 108 f.
[6]) Benutzt sind von Sulzer: „Vermischte philosophische Schriften", Bd. I, Leipzig 1773; Bd. II, Leizpig 1781.
[7]) Philos. Schriften I, 207.

von denen sie also kein oder doch nur ein sehr geringes Bewufstsein besitze. Es gibt unendlich viel Grade des Bewufstseins, Zustände, wo „das Bewufstsein gänzlich unterdrückt ist", „wo es nach und nach anfängt, und wo es immer mehr zu nimmt": im ganzen eine unabsehbare Mannigfaltigkeit von Stufen der Deutlichkeit und Vollständigkeit des Bewufstseins.[1]) Der Zustand dunkler Vorstellungen ist der, in dem es der Seele unmöglich ist, das geringste zu unterscheiden.[2]) In diesem Falle hat die Seele nur Vorstellungen, die „so wenig merklich sind, dafs sie aus der Seele ausgelöscht zu sein scheinen", obgleich sie doch immer in ihr vorhanden sind, nicht nur im Wachen, sondern auch in Schlaf und Ohnmacht.[3]) Sulzer betont hierzu aufserdem noch, dafs ein Wechsel der Vorstellungen nur dann stattfinde, wenn die Seele Bewufstsein habe, dafs dagegen im Schlafe eine „fortschreitende Handlung oder Wirkung" der Seele fehle. In diesem Zustande behält die Seele vielmehr die letzten klaren Vorstellungen, die sie im Wachen gehabt hat, bei, nur dafs sie diese im Schlaf nicht mehr klar, sondern nur dunkel vorstellt.[4]) Vorstellungen aber fehlen der Seele auch im Schlaf nie: denn das allein ist schon sicher, dafs die Seele zum mindesten — auch in Betäubung, Ohnmacht und anderen Situationen — „eine dunkle Erkenntnis ihrer selbst und ihrer Wirkungen" habe.[5]) — Sulzer meint sogar, dafs es nicht nur dunkle Vorstellungen gebe, sondern dafs auch sonst „alle Handlungen der Seele dunkel sein können." Es gibt dunkle Urteile, die wir fällen, ohne uns dessen bewufst zu sein, dunkle Empfindungen,[6]) ein dunkles Verlangen und

---

[1]) Philos. Schriften I, 206, 202.

[2]) Philos. Schriften I, 73, 107, 202. — Sulzer definiert das Bewufstsein als „diejenige Handlung des Geistes, wodurch wir unser Wesen von den Ideen, die uns beschäftigen, unterscheiden, und also deutlich wissen, was wir tun und was in uns und um uns vorgeht" (Philos. Schriften I, 200).

[3]) Philos. Schriften I, 202f., 205f.

[4]) Philos. Schriften I, 206, 211.

[5]) Philos. Schriften I, 238.

[6]) Sulzer gebraucht das Wort „Empfindung" im Sinne des uns geläufigen Terminus „Gefühl" zur Bezeichnung der emotionalen Faktoren des Seelenlebens. — „Das Vermögen zu empfinden ist das Vermögen, auf eine angenehme oder unangenehme Art gerührt zu werden" (Philos. Schriften I, 225).

einen dunklen Abscheu. Das sind die „Ich weifs nicht was", die jedermann zuweilen empfindet. Kurz, alle Kräfte der Seele können sich auf zweierlei Art äufsern: auf eine deutliche und so, dafs wir wissen, was wir tun, und uns davon Rechenschaft geben können; und auf eine dunkle Art und so, dafs wir selbst nicht wissen, wie die Sache in uns vorgeht." [1]) Sulzer schreibt diesen dunklen Inhalten der Seele eine grofse Bedeutung zu. Die dunklen Vorstellungen usw. bringen oft „sehr merkliche Wirkungen hervor." [2]) Sie sind die Ursachen schlechter Stimmungen, für die wir keinen rechten Grund anzugeben wissen.[3]) Sie sind die Veranlassung von Vorurteilen, Neigungen und Abneigungen, von Leidenschaften, Sitten, Gebräuchen und Gewohnheiten unserer Seele, deren wir uns bisweilen trotz besserer Einsicht der Vernunft nicht erwehren können, ohne den Grund ihrer Beharrlichkeit zu wissen.[4]) Sie beherrschen und lenken auch den Willen in seinen Entscheidungen, so dafs wir bisweilen gerade entgegengesetzt handeln, wie wir auf Grund klarer und deutlicher Überlegung tun würden. Während der Verstand nämlich oft noch mit seinen Erwägungen beschäftigt ist, sagt Sulzer, „bemächtigt sich die dunkle Vorstellung bereits der Seele und bringt die Handlung hervor." [5]) Die dunklen Vorstellungen sind es auch, die „uns zuweilen einmal, ohne alle Veranlassung und auf eine unschickliche Art, handeln oder reden, und, ohne dafs wir daran denken, Dinge sagen lassen, die wir schlechterdings verbergen wollten." [6]) — Am interessantesten ist es, wie Sulzer die Lehre von der Klarheit und Dunkelheit der Vorstellungen mit der Psychologie der Gefühle in Zusammenhang bringt.[7]) Sulzer hat die Beobachtung gemacht, dafs „das Angenehme und Unangenehme mit allen unseren Vorstellungen innig verbunden ist." Angenehm

---

[1]) Philos. Schriften I, 108.

[2]) Philos. Schriften I, 107, 261.

[3]) Philos. Schriften I, 108, 260 f.

[4]) Philos. Schriften I, 110, 117 f.

[5]) Philos. Schriften I, 111 ff., 115.

[6]) Philos. Schriften I, 261.

[7]) Sulzer ist, wie es scheint, der erste, der eine ausführliche psychologische Studie über die Gefühle versucht; vgl. Philos. Schriften I, 225 ff., dazu Anton Palme, Sulzers Psychologie und die Anfänge der Dreivermögenslehre, Berlin 1905.

oder unangenehm zu sein, gilt ihm als eine der „allgemeinen Eigenschaften unserer Vorstellungen, die unmittelbar von der Natur der Seele abhängen müssen." [1]) Nun setzt er den Gefühlswert der Vorstellungen in ein bestimmtes Verhältnis zu deren Bewufstseinsklarheit. Er betont, dafs es uns „garnicht gleichgültig ist, von was für Art unsere Ideen sind. Die Kraft der Seele ist dahin bestimmt, dafs sie die klaren Ideen lieber als die dunklen und die deutlichen lieber als die blofs klaren hat. Der Gegenstand sei, welcher er wolle, so wünscht ein jeder lieber eine deutliche, als eine verworrene Vorstellung davon zu haben. — Eine deutliche Vorstellung .... befriedigt mithin die Seele ... besser." [2]) So gilt für die Analyse des ästhetischen Eindrucks und Gefühls nach Sulzer das Gesetz, dafs — je höher der Grad der Klarheit, bezw. Deutlichkeit einer Vorstellung — um so höher der Grad des ästhetischen Vergnügens, d. h. des begleitenden Lustgefühles sei.

Mit dem Vorstehenden ist die Bedeutung der Lehre von den dunklen Vorstellungen für die Logik und Ästhetik ihrer Zeit erwiesen; ihre Entwicklung und Ausbreitung in der Psychologie aber mufs noch einer ausführlicheren Charakteristik unterzogen werden.

Christoph Meiners konstituiert in seinem 1773 erschienenen Werke: „Kurzer Abrifs der Psychologie" — offenbar stärker von Leibniz als von Wolff beeinflufst — eine kontinuierliche Stufenleiter gradueller Unterschiede in der Klarheit und Dunkelheit der Ideen. — „Der Abstand der dunkelsten und der klarsten Idee macht eine unendliche Reihe aus." [3]) Von unten nach oben verlieren die Ideen immer mehr an Dunkelheit und gewinnen immer mehr an Klarheit. Der Ort, wo die Idee überwiegend klares an sich hat, ist der Ort, wo die blofse Perzeption zur Apperzeption gelangt. Dementsprechend definiert Meiners: „Die Apperzeption ist die Grenze der dunklen und klaren Ideen." [4]) Was unterhalb dieser Grenze liegt, ist dunkel, d. h. ohne Bewufstsein; die über dieser Grenze befindlichen Ideen sind klar, d. h. bewufst. Sowohl oberhalb wie unterhalb

---

1) Philos. Schriften I, 4, 5.
2) Philos. Schriften I, 10, 18.
3) Kurzer Abrifs der Psychologie, Göttingen und Gotha 1773, S. 36.
4) Daselbst S. 36.

von ihr gibt es unendlich viel Abstufungen. „Was unter dem Bewufstsein liegt, ist ebenso vieler fallender und steigender Grade fähig als das, was über demselben sich befindet.“ [1]) Und wie Leibniz glaubt auch Meiners, dafs sich die klaren Sensationen allmählich aus den dunklen entwickeln. „Eine jede klare Empfindung — schreibt er — scheint aus der Koexistenz unendlich vieler dunkler Empfindungen zu entstehen.“ [2])

Karl Franz von Irwing erörtert im zweiten Bande seiner „Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen“ (Berlin 1777) das Bewufstseinsproblem, im besonderen die Frage, „ob der Mensch Perzeptionen ohne Apperzeption habe.“ — Bewufstsein definiert er als „diejenige Handlung des Geistes, wodurch wir uns oder die Idee von uns von den übrigen Ideen, die uns beschäftigen, auf eine vernehmliche und deutliche Weise unterscheiden.“ [3]) Diese Handlung aber — so geht auch seine Meinung — begleitet nicht alle Ideen oder Perzeptionen, und zwar die nicht, „davon wir nicht wissen, dafs wir sie haben, oder die wir nicht auffassen und nicht unterscheiden.“ [4]) — „Es gibt in dem Gesichtskreise der Seele, in den äufsersten Grenzen des Horizonts, immer noch Nebenideen, die von einer so schwachen Mitwirksamkeit der Nerven erzeugt werden, dafs sie in dieser Lage nie recht vernehmlich und klar erscheinen; ja ohne angestrengte Aufmerksamkeit kann oft nicht einmal im Ganzen ihr Dasein wahrgenommen werden.“ [5]) Diese „unvernehmlichen oder dunklen Ideen“ bleiben darum ohne Bewufstsein, weil „nicht immer gehörige Veranlassungen vorhanden sind, um die Aufmerksamkeit auf alle und jede Perzeption zu leiten“, [6]) und weil nur diejenigen „simplen Perzeptionen apperzipiert werden, die, für sich genommen, von der Seele gefafst und als unterschieden von den übrigen wahrgenommen werden.“ [7]) — Auch Irwing

---

[1]) Kurzer Abrifs der Psychologie, Göttingen und Gotha 1773, S. 36—37.

[2]) Daselbst S. 37.

[3]) Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen, Bd. II, § 143, S. 187.

[4]) Daselbst Bd. II, § 145, S. 202.

[5]) Daselbst Bd. II, § 145, S. 199.

[6]) Daselbst Bd. II, § 145, S. 200.

[7]) Daselbst Bd. II, § 145, S. 201.

betont, dafs das Bewufstsein verschiedener Grade der Klarheit fähig sei. „So bald es aber ganz bis zum Dunkeln herabsinkt, so hört es auf, Bewufstsein zu bleiben; und die Idee, die durch Bewufstsein erleuchtet werden sollte, wird eine simple Perzeption.“ [1])

Mehr Aufmerksamkeit als Meiners und Irwing verdient Ernst Platner. Auch dieser spricht die Überzeugung aus, dafs Vorstellungen haben und sich ihrer bewufst sein zweierlei sei, indem er sagt, dafs „das Bewufstsein kein wesentliches Stück einer Idee“ ausmache.[2]) Die Seele definiert er als eine „ideenwirkende Kraft“ [3]) und stellt — da eine Kraft nicht denkbar ist ohne Tätigkeit[4]) — den Satz auf, dafs die Seele beständig (auch im Schlafe) Ideen habe.[5]) Nun aber lehrt die Erfahrung, dafs die Seele ihrer Ideen nicht immer bewufst ist. „Also müssen“ — sagt Platner — „Ideen ohne Bewufstsein möglich sein.“ [6]) — „Ideen mit Bewufstsein nenne ich bisweilen ... Apperzeptionen; Ideen ohne Bewufstsein Perzeptionen oder auch dunkle Vorstellungen.“ [7]) — Sachlich also stimmt Platner mit der traditionellen Bewufstseinslehre des 18. Jahrhunderts überein; abweichend verhält er sich zu ihr nur in terminologischer Hinsicht. Er ist der erste, der dem von Wolff geprägten Terminus „Bewufstsein“ (zur Bezeichnung des Inbegriffes der klaren Vorstellungen) den Terminus „Unbewufstsein“ (zur Bezeichnung des Inbegriffes der dunklen Vorstellungen) gegenüberstellt. „Das Leben der Seele“, schreibt er, „ist eine ununterbrochene Folge von Wirkungen, eine stetige Reihe von Ideen beiderlei Art. Denn Apperzeptionen wechseln das ganze Leben hindurch mit Perzeptionen ab: — Wachen und Schlaf, Bewufstsein und Unbewufstsein.“ [8]) — Das Adjektiv „unbewufst“ zwar braucht Platner noch nicht; aber es genügt schon, dafs er das Substantivum „Unbewufstsein“ geprägt hat (wenngleich dieses sich weder im philosophischen noch auch im alltäglichen Sprachgebrauch eingeführt hat) um ihn

[1]) Daselbst Bd. II, § 145, S. 203.
[2]) Philosophische Aphorismen, Leipzig 1776, § 76.
[3]) Philos. Aph. § 12. [4]) Philos. Aph. § 14.
[5]) Philos. Aph. § 15, 16. [6]) Philos. Aph. § 17.
[7]) Philos. Aph. § 18.
[8]) Philos. Aph. § 25; ferner § 30, 261, 320.

als den Schöpfer des Terminus' „unbewufst" zu bezeichnen. Erwähnt sei noch, dafs Platner für „Vorstellungen ohne Bewufstsein"[1]) oft auch die Bezeichnung „bewufstlose Vorstellungen" hat.[2])

Eine interessante Erörterung widmet dem Problem des Bewufstseins Dietrich Tiedemann im ersten Bande seiner „Untersuchungen über den Menschen".[3]) Die von verschiedener Seite geführte Polemik gegen die Lehre von den dunklen Vorstellungen hat ihn vorsichtiger und bedächtiger gemacht als seine Vorgänger. So machen seine Ausführungen einen reiferen Eindruck als die, welche man sonst in den geläufigen psychologischen Werken jener Zeit findet. Tiedemann ist zwar mit der grofsen Mehrzahl der ihm zeitgenössischen Psychologen der Überzeugung, dafs es in der Seele Inhalte gebe, von denen sie kein, bezw. nur ein verschwindend geringes Bewufstsein habe. Er aber durchbricht als erster den starren Perzeptionalismus der Wolffschen Schule, sofern er gegenüber dem geläufigen Begriffe „Perzeption" den allgemeineren: „Modifikation der Seele" bevorzugt. Die Seele — so lehrt er — hat mannigfache Modifikationen, solche, die mit Bewufstsein vergesellschaftet, und solche, die ohne Bewufstsein sind.[4]) Von diesen Modifikationen aber sind nur diejenigen bekannt genug, um sie einer näheren Bestimmung zu unterziehen, von denen wir Bewufstsein haben. Tiedemann vermeidet daher, den Perzeptionsbegriff auch auf diejenigen Modifikationen der Seele auszudehnen, die ohne Bewufstsein sind, beschränkt also den Begriff „Vorstellung" auf solche Veränderungen der Seele, deren wir uns bewufst sind. — „Das Bewufstsein, dafs man eine Vorstellung hat" (schreibt er) „gehört so unzertrennlich zu jeder Vorstellung, dafs sich ohne dieses keine Vorstellung im eigentlichen Verstande denken läfst; denn dafs wir sagen, wir haben Vorstellungen oder haben keine, geschieht aus dem einzigen Grunde, dafs wir wissen, wir haben sie oder haben sie nicht."[5]) Danach nimmt Tiedemann die Vorstellungen nur als Modifikationen mit Bewufstsein; die sogen. „dunklen Vorstellungen"

---

[1]) Philos. Aph. § 17, 18, 21, 32, 48, 50 u. ö.
[2]) Philos. Aph. § 101, 301, 352 u. ö.
[3]) Drei Bände, Leipzig 1777—1778.
[4]) Untersuch. Bd. I S. 40.
[5]) Daselbst I, 41.

der Wolffschen Schule aber läſst er lediglich als gewisse unbekannte Modifikationen der Seele ohne Bewuſstsein gelten, über deren Charakter nichts näheres gesagt werden kann. Daſs solche Inhalte ohne Bewuſstsein in der Seele existieren — und zwar besonders in Zuständen des tiefen Schlafes, der Ohnmacht, Betäubung — dafür hat Tiedemann eine Reihe von Beweisen zu erbringen gesucht, die über die diesbezügliche Argumentationsweise der Wolffianer kaum hinausgehen.[1]) Interessant ist nur, daſs er schon darin einen Beweis für die Existenz unbewuſster Inhalte in der Seele erblickt, daſs man gelegentlich des Morgens genau zu der Zeit aus dem Schlafe erwacht, zu der man sich am Abend zuvor vorgenommen hat, zu erwachen. In diesem Falle — so lautet seine Erklärung — ist anzunehmen, daſs die Seele den gefaſsten Entschluſs während der ganzen Schlafenszeit in sich gegenwärtig gehalten und an den „immer sich succedierenden Modifikationen" die Zeit abgemessen habe, zu der sie erwachen wolle; also eine unbewuſste Zähltätigkeit der Seele während des Schlafes![2]) — Auch Tiedemann bezeichnet mit Wolff den Zustand von nur unbewuſsten Modifikationen in der Seele als „gäntzliche Dunkelheit."[3]) Darin ist das Bewuſstsein so ganz verschwunden, daſs wir „garnicht wissen, weder was wir denken noch auch ob wir gar an etwas denken oder existieren."[4]) Was Bewuſstsein selbst sei, das — sagt Tiedemann — läſst sich nimmermehr definieren, sondern nur „fühlen".[5]) — „Diejenigen Philosophen nämlich, die versucht haben, es in eine Definition zu bringen, haben durch ihr Beispiel bewiesen, daſs dies unmöglich ist; das Unterscheiden einer Vorstellung von der anderen, in welchem sie das Bewuſstsein bestehen lassen, kommt eigentlich dem Urteile zu; und das Bewuſstsein ist nicht Urteil."[6]) An anderer Stelle bemängelt Tiedemann, daſs Wolff das Bewuſstsein nur als ein Unterscheiden definiere, ohne — wie er müſste — zum mindesten noch den Begriff des Vergleichens heranzuziehen. „Ein Unterscheiden —" (so fragt er) „wie ist es ohne Vergleichung denkbar?" Dazu aber fügt er wieder ausdrücklich

---

[1]) Daselbst I, 48 ff.
[2]) Daselbst I, 48.
[3]) Daselbst I, 64.
[4]) Daselbst I, 62.
[5]) Daselbst I, 54.
[6]) Daselbst I, 53.

hinzu, die Erfahrung bestätige es keineswegs, dafs in „allem Bewufstsein Unterscheidung vorkomme.“[1]) Alle Begriffe — so geht Tiedemanns Meinung — durch die man das Bewufstsein zu definieren versuche, wie z. B. Gefühl, Wissen, Überzeugung, setzen die Kenntnis des Bewufstseins schon voraus und erklären es daher nicht. — „Die Idee des Bewufstseins — (man erinnere sich der verwandten Bestimmung bei Lambert) — ist vielmehr so einfach, dafs sie unmöglich in andere aufgelöst, unter ein Genus gebracht und folglich definiert werden kann.“[2]) — Was die Analyse des Bewufstseins bei Tiedemann weiter betrifft, so sei noch erwähnt, dafs auch er die Existenz von unzählig vielen Gradabstufungen des Bewufstseins behauptet,[3]) woraus sich für ihn vier Hauptgesetze der Stärke und Schwäche des Bewufstseins ergeben, die hier zum Abschlufs kurz skizziert seien:[4])

1. Je stärker das Bewufstsein auf einen Gegenstand eingeschränkt ist, desto schwächer ist es auf alle übrigen gerichtet.

2. Je stärker das Bewufstsein auf mehrere Gegenstände zugleich gerichtet ist, desto weniger ist es auf einzelne unter ihnen gewandt; d. h. je deutlicher wir z. B. ein ganzes Gebäude auf einmal sehen, desto dunkler sehen wir seine einzelnen Teile.

3. Je munterer der Körper ist, desto mehr Fähigkeiten haben wir, uns der Dinge aufser uns und in uns bestimmt bewufst zu sein, weil alsdann die Werkzeuge, durch die die Seele wirken mufs, in gutem Stande sind.

4. Je hervorstechender eine Modifikation ist, desto länger und stärker erregt sie das Bewufstsein und umgekehrt. — Z. B.: einen lauten Schall kennen wir besser und leichter als einen dumpfigen.

Das Bedeutsamste an Tiedemanns Ausführungen zum Bewufstseinsproblem ist nach dem Gesagten darin zu sehen, dafs er als erster den Vorstellungsbegriff auf die bewufsten Modifikationen der Seele einschränkt, während er es für die unbewufsten Modifikationen — als eben unbewufste, darum unbekannte, unbestimmbare Inhalte der Seele — ablehnt, von Vorstellungen im eigentlichen Sinne zu sprechen. In dieser Einschränkung liegt unverkennbar ein Fortschritt über Wolff und seine Anhänger hinaus. Aber dieser Fortschritt wird von

---

[1]) Vgl. Geist der spekulativen Philosophie, Marburg 1797, Bd. VI, S. 582.

[2]) Untersuch. Bd. I, S. 54.

[3]) Daselbst I, 57f., 61f.

[4]) Daselbst I, 70f.

Tiedemann vollzogen, ohne dafs seine Zeitgenossen mit ihm mitgehen. Im Gegenteil: die Lehre von den dunklen Vorstellungen, wie sie Wolff im Anschlufs an Leibniz zu Anfang des 18. Jahrhunderts aufgestellt hat, feiert auch noch gegen dessen Ende hin Triumphe. Dafür seien im folgenden noch einige charakteristische Beispiele angeführt:

Johann August Eberhard spricht in seinem Werke „Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens" vom Jahre 1786 von jenen „kleinen oder unsichtbaren Elementarvorstellungen, die wir nicht bemerken"[1]) und drückt die Idee aus, dafs „die Vergleichung der Gröfse der Vorstellungen" (gemeint ist mit Gröfse der Klarheits- oder Bewufstseinsgrad) zu einer „Mathematik der Seele" führen würde, in der „die messende Einheit zur Vergleichung der Empfindungen untereinander eine unbemerkbare Vorstellung sein müfste,"[2]) — eine Idee, die nicht nur an Herbart, sondern sogar leicht an Fechners psychophysische Untersuchungen zu gemahnen imstande ist.

Johann Georg Heinrich Feder definiert in seinem 1794 erschienenen Buche: „Grundsätze der Logik und Metaphysik" die „dunklen Vorstellungen" oder „Vorstellungen ohne Bewufstsein" (deren es auch nach ihm sehr viele in der Seele gibt) als „solche Modifikationen des Vorstellungsvermögens, die nicht bemerkt, nicht unterschieden und nach ihrem Eigentümlichen anerkannt werden."[3])

Kant widmet in seiner 1798 erschienenen „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" den dunklen Vorstellungen im Sinne der Wolff-Meierschen Lehre einen besonderen Abschnitt, worin er u. a. sagt, dafs „das Feld unserer Sinnesanschauungen und Empfindungen, deren wir uns nicht bewufst sind, ... d. i. dunkler Vorstellungen ... unermefslich sei", während die klaren Vorstellungen nur „unendlich wenige Punkte" bilden, die dem „Bewufstsein offen liegen."[4])

---

[1]) Allgemeine Theorie S. 61.

[2]) Daselbst S. 66.

[3]) Grundsätze der Logik und Metaphysik, Göttingen 1794, § 31.

[4]) Anthropologie, § 5; ebenso Menschenkunde oder philosophische Anthropologie, herausg. von F. Ch. Starke, Leipzig 1831, S. 18ff.

Johann Gebhard Ehrenreich Maaſs — einer der Hauptvertreter der Assoziationspsychologie in Deutschland — nimmt nicht nur die überlieferte Lehre von der Dunkelheit, d. h. Bewuſstlosigkeit gewisser Vorstellungen auf,[1] sondern schreibt ihr im Zusammenhange seiner psychologischen Theorien auch eine interessante Bedeutung zu, insofern er mit ihrer Hilfe die später (von Herbart) sogen. „freisteigenden Vorstellungen" erklärt. Diese sind nach ihm solche Erinnerungsbilder der Seele, die auf Grund eines Assoziationszusammenhanges mit unbewuſsten Zwischengliedern reproduziert werden. Z. B.: wenn die Vorstellung A zunächst mit C und dann mit N assoziativ verbunden („vergesellschaftet") ist und nun auf A gelegentlich sofort N reproduziert wird, so geht nach der Lehre von Maaſs die Einbildungskraft doch von A erst zu C und dann zu N über, wobei lediglich die Zwischenvorstellung C „dunkel bleibt oder gar nicht zum Bewuſstsein gelangt."[2]

3.

Schon oben war betont worden, daſs die Wolffsche Lehre vom Bewuſstsein und besonders von den dunklen Vorstellungen allmählich nicht ohne Widerspruch blieb. Sind es auch nicht sehr zahlreiche Stimmen, die dem groſsen Lehrer und Meister der deutschen Aufklärung zu widersprechen wagen, so ergäbe es doch ein einseitig verfärbtes Bild, wollte man diese Seite der Entwicklung ganz übersehen.

Unter den ersten Gegnern Wolffs nimmt — neben Johann Joachim Lange, der an Wolffs Vertreibung aus Halle die Hauptschuld trägt,[3] sowie dem Theologen Franciscus Buddeus und dem Eklektiker Nikolaus Gundling — der Leipziger Mediziner und Philosoph Andreas Rüdiger einen hervorragenden Platz

---

[1]) Vgl. Versuch über die Einbildungskraft, 2. Aufl., Halle und Leipzig 1797, § 23, 25.

[2]) Daselbst § 24.

[3]) Vgl. die Langesche Streitschrift gegen Wolff („Kurzer Abriſs derjenigen Lehrsätze, welche in der Wolffischen Philosophie der natürlichen und geoffenbarten Religion nachteilig sind, ja die gar aufheben, und gerades Weges ... zur Atheisterei verleiten"); abgedruckt bei Carl Günther Ludovici: Sammlung und Auszüge der sämtlichen Streitschriften wegen der Wolffischen Philosophie. Leipzig 1737—1738, Teil I S. 14 ff.; daselbst auch Wolffs Erwiderungen Teil I S. 56 ff., 120 ff.

ein. Ihm sei zunächst die Aufmerksamkeit zugewandt, weil er in einer besonderen Schrift: „Herrn Christian Wolffens Meinung von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt und Andreas Rüdigers Gegenmeinung“ [1]) polemisch gegen Wolffs psychologische Anschauungen gehandelt hat. Rüdiger vertritt, wie das Buhle einmal treffend charakterisiert hat, „einen wunderlichen Eklektizismus, dem es eben so sehr an Gründlichkeit als am inneren Zusammenhange fehlt, oft in hohem Grade dunkel und verworren ausgedrückt und an Mystizismus grenzend.“ [2]) Der Schwerpunkt seiner philosophischen Lebensarbeit ist negativ gerichtet; sie soll mehr ein Werk der Zerstörung als des Aufbaues sein; und die Objekte, die dabei zerstört werden sollen, sind in erster Reihe die „praejudicia Leibnitio-Wolffiana“: die Lehre von der Immaterialität der Seele und der praestabilierten Harmonie. Rüdiger selbst erklärt die Seele für ein zwar einfaches und unteilbares, aber ausgedehntes Wesen und verteidigt schon vor Reusch und Knutzen die Theorie des „influxus physicus“. In seinen positiven Bestimmungen herrschen starke Einflüsse Lockes vor. So darin, daſs er als Methode der Philosophie nur die Erfahrung (sensio, experientia) anerkennt; daſs er gegen den „error idearum innatarum“ streitet; daſs er den Ursprung aller Ideen aus der Erfahrung herleitet — so schon in seiner ersten Schrift vom Jahre 1704, der „disputatio de eo, quod omnes ideae oriantur a sensione“ —; und nicht zuletzt darin, daſs er zwei Arten von Erfahrungsquellen annimmt: die äuſsere und innere Wahrnehmung (sensio externa und interna). — In seiner Stellungnahme zu Wolffs Theorie des Bewuſstseins leugnet er von vornherein bereits Wolffs Lehre, daſs wir uns der Dinge nur dann bewuſst seien, wenn wir sie voneinander unterscheiden: — Wolff, so sagt er, habe das Unterscheiden als „causa“ des Bewuſstseins ausgegeben, so daſs wir danach eines Dinges nie bewuſst sein können, ohne es von anderen unterschieden zu haben. Darin aber irrt er; denn das Unterscheiden ist nicht Causa, nicht auch eine notwendige Begleiterscheinung oder ein Merkmal des Bewuſstseins, sondern dessen Effekt. Mit anderen

[1]) Leipzig 1727 (zitiert als „Gegenmeinung“).

[2]) Buhle, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. IV S. 721.

Worten: das Bewufstsein setzt nicht das Unterscheiden als notwendige Vorbedingung voraus, sondern das Unterscheiden das Bewufstsein. Wir sind uns nach Rüdiger also vieler Dinge bewufst, ohne sie voneinander unterschieden zu haben.[1]) Rüdiger versucht, diese seine Anschauung durch ein möglichst überzeugendes Beispiel zu verdeutlichen: „Man concipire sich", schreibt er, „einen Menschen, der von seiner Geburt an keine Sinne gehabt, dem nun aber zuerst das Gehör gegeben werde, und sein erster Sonus wäre, dafs die Glocke eins schlüge: ich hoffe nicht, dafs der Herr A. (gemeint ist Wolff) leugnen wird, dafs er sich werde des Glockenschlags bewufst sein; gleichwohl ist es nach dem angenommenen casu ohnmöglich, dafs er den gedachten Schlag von was anders unterscheide: denn er weifs nichts anders, indem die Idea dieses soni seine erste Gedanke ist."[2]) Danach, meint Rüdiger, ist es zweifellos, dafs das Bewufstsein vom Unterscheiden völlig unabhängig sei;[3]) dafs nicht das Bewufstsein durch das Unterscheiden, sondern das Unterscheiden durch das Bewufstsein entstehe.[4]) Rüdigers eigene Definition des Bewufstseins sei hier ebenso ohne begleitenden Kommentar wiedergegeben, wie Rüdiger sie selbst — als handelte es sich um die selbstverständlichste Sache von der Welt — aufstellt: Bewufstsein — so sagt er — ist „eine Erinnerung desjenigen, was unsere Seele durch die Sinne empfunden."[5]) Nur darin stimmt Rüdiger noch mit Wolff überein, dafs er angibt, zum Bewufstsein sei das Gedächtnis erforderlich und unentbehrlich. — Auch die Lehre von den dunklen Vorstellungen ist Rüdiger ein Dorn im Auge. Dunkle Vorstellungen sind ja nach Wolff solche Vorstellungen, von denen die Seele kein Bewufstsein hat. „Ich weifs nicht, wie der Herr A. dieses sagen kann" ereifert sich Rüdiger. „Er spricht: wenn wir eine gantz dunkle Gedanke von einer Sache haben, so sind wir uns keiner Sache bewufst. — Woher wissen wir aber, dafs wir eine gantz dunkle Gedanke von einer Sache haben, wenn wir uns der gantz dunkel gedachten Sache nicht bewufst sind?"[6]) — Rüdiger leugnet damit den Unterschied der

---

[1]) Gegenmeinung S. 4—5.
[2]) Daselbst S. 5—6.
[3]) Daselbst S. 10.
[4]) Daselbst S. 16.
[5]) Daselbst S. 3.
[6]) Daselbst S. 11; hiergegen richtet sich wohl Meier, Metaphysik § 486.

klaren und dunklen Vorstellungen. Alle Vorstellungen, die wir haben, sind klare; dunkle, d. h. solche, von denen wir nichts wissen, gibt es nicht. Auch Wolff — meint Rüdiger — mufs das im Grunde zugeben. Denn wenn Klarheit im Unterscheiden besteht, und Wolff die dunklen Vorstellungen von den klaren unterscheidet, so sind die dunklen Vorstellungen als unterschiedene nicht mehr dunkel, sondern klar! Folglich sind die sogen. dunklen Vorstellungen selbst klare, d. h. Vorstellungen, deren wir uns recht wohl bewufst sind.[1])

Eine ähnliche Polemik gegen die Lehre von den dunklen Vorstellungen wie bei Rüdiger findet sich etwa ein Vierteljahrhundert später bei dem Dichterphilosophen Friedrich Carl Casimir von Creuz, der in seinem 1754 erschienenen „Versuch über die Seele“ das Wagnis unternommen hat, die entgegengesetzten Theorien des Spiritualismus und Materialismus miteinander auszusöhnen, indem er die eigenartige Lehre aufstellt, die Seele sei nicht schlechthin materiell und nicht schlechthin spirituell, sondern ein — „Mittelding“ zwischen Spirituellem und Materiellem, zwischen dem Einfachen und dem Zusammengesetzten! Creuz lehrt, dafs wohl ein Bewufstsein möglich sei ohne Vorstellung (z. B. das reine Selbstbewufstsein), nicht aber eine Vorstellung ohne Bewufstsein.[2]) Die Wolffianer haben es für zweierlei erklärt, Vorstellungen zu haben und sich ihrer bewufst zu sein; danach gehört das Bewufstsein nicht als ein notwendiges Merkmal zu einer jeden Vorstellung. „Was aber“ — so fragt Creuz — „soll denn eine Vorstellung sein, wenn man solche von dem Bewufstsein trennet?“[3]) — Eine Vorstellung ohne Bewufstsein ist nicht denkbar. Vielmehr: was sich unser Geist vorstellt, dessen mufs er sich auch bewufst sein.[4]) — „Sich ein Ding vorstellen und dessen bewufst sein ist eins.“[5]) „Perceptio“, „repraesentatio“ und „apperceptio“ bedeuten danach für Creuz nichts voneinander Verschiedenes, sondern dasselbe.[6]) Dunkle Vorstellungen im Sinne von Vorstellungen ohne Bewufstsein gibt es nicht. Denn der Gedanke

---

[1]) Gegenmeinung S. 11—12.
[2]) Versuch über die Seele I S. 90 f.
[3]) Daselbst I S. 93.
[4]) Daselbst I S. 113.
[5]) Daselbst I S. 116, 117, 119.
[6]) Daselbst I S. 121.

einer Vorstellung, die losgelöst wäre vom Bewufstsein und ohne dieses stattfände, ist einfach unvollziehbar.[1]) — Kritisch auf die von Wolff und Meier gegebenen Argumente für die Existenz dunkler Vorstellungen einzugehen, unterläfst Creuz. Und man mufs sagen, dafs er in seinem Widerspruch gegen die Theorie der dunklen Vorstellungen nicht minder dogmatisch verfährt als Wolff in ihrer Aufstellung. Erwähnt sei nur noch, dafs Creuz zwar übereinstimmend mit Wolff annimmt, das Bewufstsein bestehe im Unterscheiden;[2]) dafs er aber selbst eine von Wolff durchaus abweichende eigene Definition des Bewufstseins aufstellt, die lautet: „Das Bewufstsein ist eine Fortsetzung unserer Existenz (continuatio existentiae nostrae); es macht unsere ganze Existenz in gewissem Verstande aus"; und ferner: „Gedanke ist eine jede innere Wirkung der Seele, woraus sich ihre Fortdauer erklären oder der Grund anzeigen läfst, warum sie fortdauert."[3])

Mehr als Rüdiger und Creuz verdient hier Christian August Crusius Aufmerksamkeit, weil er unter den Gegnern Wolffs der selbständigste und bedeutendste ist.[4]) Crusius gehört nicht — wie Lange, Rüdiger u. a. — in die Reihe derjenigen Schriftsteller, die an einem offenen, unversteckten Kampfe gegen Wolff ihre Befriedigung finden, sondern zu denen, deren Schriften hinter der Maske erzwungener Reserviertheit und scheinbarer Objektivität die lebhafte Abneigung gegen den grofsen Beherrscher der deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts

---

[1]) Versuch über die Seele I S. 114, 116 u. ö.

[2]) Daselbst I S. 111, 113.

[3]) Daselbst I S. 91. — Erwähnt sei, dafs Creuz nicht schlechthin neben Rüdiger, Crusius, Crousaz, Darjes zu den Gegnern Wolffs gerechnet werden kann. Er selbst charakterisiert seine Stellung gelegentlich folgendermafsen: „Ich bin kein Leibnitzianer und kein Anti-Leibnitzianer, kein Wolfianer und kein Anti-Wolfianer. Ich kenne und verehre das Verdienst aller dieser Philosophen; aber ich nehme mir die Freiheit ...., allen Philosophen in demjenigen, was ich gegründet finde, beizupflichten; in manchem andern aber von ihnen wieder abzugehen" (Oden und andere Gedichte, Frankfurt a. M. 1769, Bd. I S. 294.)

[4]) Benutzt sind von Crusius: „Weg zur Gewifsheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis", Leipzig 1747 (zitiert als „W. z. G."). — „Anweisung vernünftig zu leben", 2. Aufl., Leipzig 1751 (zitiert als „Anw."). — „Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten", 3. Aufl., Leipzig 1766 (zitiert als „Entw.").

schlecht zu verbergen vermögen. Dessoir hat ganz recht, wenn er bei Crusius — so sehr dieser seine subjektive Voreingenommenheit auch versteckt zu halten sucht — einen „Hafs gegen alles, was von Wolff kommt" zu finden vermeint.[1]) Wir lesen bei Crusius nicht oft einen unverhüllten Widerspruch gegen die Lehren Wolffs; dennoch ist es nicht schwer zu sehen, dafs Crusius ungesagt gerade gegen den polemisiert, von dem er zweifellos mit am meisten gelernt hat. — In der Seelenlehre oder Lehre vom Geist (Pneumatologie) widerstreitet Crusius schon dem Wolffschen Satze, dafs die Seele nur eine Grundkraft habe, nämlich eine vorstellende Kraft.[2]) Die Seele — so lehrt er — besteht aus mehreren Kräften, welche miteinander in einer so engen Verknüpfung stehen, dafs sie zusammen ein einiges Wesen ausmachen.[3]) Dem Geiste kommen ungeachtet seiner Einfachheit und Unteilbarkeit[4]) eine Anzahl besonderer Kräfte zu, die sich in zwei Arten teilen lassen, die Kräfte des Denkens und des Wollens.[5]) Der Verstand (d. i. die Kraft zu denken oder vorzustellen) ist allein ein ganzer Inbegriff von Grundkräften und von gewissen daraus hergeleiteten Vermögen.[6]) Ebenso besteht auch der Wille (oder die „Kraft des Geistes, nach seinen Ideen zu handeln") aus einer Anzahl besonderer und von dem Verstande unterschiedener Grundkräfte.[7]) „Man darf sich nicht bange sein lassen, als ob die Einfachheit der menschlichen Seele dadurch in Gefahr kommen würde, wenn man in derselben mehr als eine Grundkraft glaubet. Es ist der Einfachheit der Seele nicht zu wider, viele Kräfte zu haben."[8]) Als eine solche Grundkraft der Seele bezeichnet Crusius auch das Bewufstsein.[9]) Keineswegs aber nimmt er wie Wolff die Kraft des Bewufstseins als ein Vermögen an, Vorstellungen voneinander zu unterscheiden! Diesen Begriff des Bewufstseins hat er ebenso ausdrücklich abgelehnt wie Rüdiger. „Wir sind

---

[1]) Dessoir, a. a. O., S. 107.

[2]) Entw. § 439.

[3]) Entw. § 73, 459.

[4]) Vgl. z. B. Entw. § 429 ff. — Crusius gehört zu denen, die in der Bekämpfung des Materialismus eine Hauptaufgabe ihres Wirkens erblicken, erweist sich darin also als Gegner Rüdigers.

[5]) Entw. § 434.

[6]) Entw. § 444.

[7]) Entw. § 445, 446; Anw. § 6.

[8]) Anw. § 8; Entw. § 444.

[9]) Entw. § 444; W. z. G. § 65.

uns der Dinge nicht darum bewufst, weil wir sie unterscheiden; sondern darum können wir sie allererst unterscheiden, weil wir uns ihrer bewufst sind. Das Bewufstsein ist der Natur nach eher als das Unterscheiden, und es ist eine von den wirkenden Ursachen des Unterscheidens." [1]) — Der eigene Begriff, den Crusius mit dem Worte Bewufstsein verbindet, wird deutlich, wenn gesagt ist, dafs Crusius — ebenso wie Malebranche[2]) — Bewufstsein mit „innerlicher Empfindungskraft" identifiziert. Die Empfindungskraft ist ihm die erste Hauptkraft des Verstandes. Diese Hauptkraft zerfällt wieder in zwei besondere Kräfte, nämlich die Kraft der äufserlichen und die Kraft der innerlichen Empfindung.[3]) Die äufserliche Empfindung ist diejenige, durch welche wir etwas empfinden, was wir uns als aufserhalb der Seele vorstellen; die innerliche Empfindung die, durch welche wir etwas empfinden, was wir uns als in unserer Seele vorstellen. Diese letzte ist für Crusius die Kraft des Bewufstseins.[4]) Vermittelst des Bewufstseins empfinden wir teils, „dafs wir denken, teils die Teile, Beschaffenheit und Verhältnisse unserer Begriffe; teils auch gewisse Tätigkeiten und Zustände unseres Willens." [5]) Crusius' Meinung geht also offenbar dahin, dafs wir uns durch die äufsere Empfindung gewisse Dinge vorstellen, über die wir denken und die wir begehren; dafs wir uns durch die innerliche Empfindung aber erst dessen bewufst werden, dafs wir vorstellen, denken und begehren. Erst dann, wenn zur äufseren Empfindung eine innere Empfindung (d. h. also eine Empfindung dieser Empfindung) hinzutritt, wird aus dem Vorstellen ein Sich-vorstellen, aus dem blofsen Denken ein mit Bewufstsein Denken.[6]) Die Vorstellung der Sonne z. B. haben wir durch die äufserliche Empfindung; die Vorstellung dieser Vorstellung aber durch die innerliche Empfindung oder das Bewufstsein. Crusius erläutert seine Anschauung an dem oben gegebenen Beispiel; er sagt: „Durch

---

[1]) Entw. § 444.

[2]) Auch an die oben zitierte Gleichsetzung von „conscientia" und „sensus internus" bei Baumgarten sei erinnert.

[3]) W. z. G. § 64, 65; Entw. § 16, 443, 444.

[4]) W. z. G. § 65. [5]) Ebendaselbst.

[6]) Bewufstsein ist hier natürlich im Sinne Crusius', nicht im Sinne Wolffs zu verstehen!

das Bewufstsein .... kommt zu der Action, wodurch ein Objekt vorgestellet wird, etwas hinzu, welches in der Vorstellung des Objektes gar nicht enthalten ist. Durch das Bewufstsein haben wir von unseren Gedanken selbst eine Vorstellung. So wenig nun die Sonne selbst und die Vorstellung der Sonne einerlei ist: so wenig kann auch die Idee der Sonne, d. i. die Action, wodurch sie gedacht wird, mit derjenigen Vorstellung einerlei sein, wodurch die vorige Action selbst gedacht wird. Denn wie die Sonne das Objekt der Idee von der Sonne ist: so ist die Idee von der Sonne beim Bewufstsein wiederum das Objekt derjenigen Idee, wodurch sie selbst vorgestellt und gedacht wird. Man wird dahero zugeben müssen, dafs das Bewufstsein eine besondere Grundkraft erfordere, wodurch es möglich ist.“[1]) — Diese Grundkraft des Bewufstseins oder der inneren Empfindung ist auch für Crusius ein späteres Produkt als die Kraft der äufseren Empfindung. Erst nämlich mufs ich die Vorstellung eines Dinges haben oder etwas begehren, bevor ich mir wiederum dieses mein Vorstellen oder Begehren vorstellen kann. Nicht immer aber ist die äufsere Empfindung auch begleitet von einer inneren Empfindung. Sagt doch Crusius ausdrücklich, dafs das Bewufstsein „im tiefen Schlaf, in der Raserei und bei vielerlei anderen Umständen fehlet“; dafs es in der ersten Kindheit überhaupt noch nicht vorhanden ist, hingegen mit den Jahren zunimmt und im hohen Alter wieder an Vollkommenheit einbüfst; dafs es ferner den Tieren während der gesamten Dauer ihres Lebens ganz abgeht.[2]) Als notwendige Bedingung für den Eintritt der inneren Empfindung gibt Crusius an, dafs die Idee der äufserlichen Empfindung „einen gewissen Grad der Lebhaftigkeit“ erreiche. Da die Grade der Lebhaftigkeit bei den Ideen der äufseren Empfindung aber verschieden sind, so folgt daraus, dafs auch verschiedene Grade des Bewufstseins oder der innerlichen Empfindung anerkannt werden müssen.[3]) Einen Wertunterschied zwischen äufserer und innerer Empfindung konstituiert Crusius noch insofern, als er die äufserliche Empfindung zu den niedrigeren, die innerliche zu den höheren Verstandeskräften rechnet.[4]) — Mit dem Gesagten ist die

[1]) Entw. § 444.
[2]) W. z. G. § 66; Entw. § 444.
[3]) W. z. G. § 85.
[4]) W. z. G. § 106.

Crusiussche Lehre vom Bewufstsein skizziert; zugleich damit auch seine Stellung zu Wolff. Die Lehre von den dunklen Vorstellungen lehnt er — ohne ausdrücklich dagegen zu polemisieren — stillschweigend ab; er ignoriert sie; er zeigt, dafs er sie verwirft, indem er sie nicht annimmt. Vorstellungen haben und wissen, was wir uns vorstellen, das gehört nach Crusius immer zusammen und ist allein ein Werk der äufserlichen Empfindung; Vorstellungen haben und wissen, dafs wir Vorstellungen haben, gehört nicht zur äufserlichen Empfindung, sondern ist ein Werk der meist vorhandenen, oft aber auch fehlenden inneren Empfindung oder des Bewufstseins.

Nicht zu den eigentlichen Gegnern Wolffs, wohl aber zu den Gegnern der Lehre von den dunklen Vorstellungen gehört neben Rüdiger, Creuz und Crusius ein Denker, der in der Geschichte der Logik des 18. Jahrhunderts einen bedeutenden Platz einnimmt: Gottfried Ploucquet.[1]) — Leibniz, Wolff und seine Anhänger haben zweierlei Perzeptionen unterschieden, Perzeptionen mit und ohne Apperzeption. Was aber — so fragt Ploucquet — sind jene Perzeptionen ohne Apperzeption? Niemand kann dafür ein Beispiel geben; und die innere Erfahrung lehrt, dafs es immer nur in uns Perzeptionen mit Apperzeption gebe. „Nemo dare potest exemplum perceptionis absque apperceptione et quidem ab experientia confirmatum. — Hypotheses pro existentia perceptionum tanto gradu obscurarum excogitatae ..... contrà ipsam rei naturam et internam experientiam nihil probabunt.“[2]) Schon der Begriff einer Perzeption ohne Apperzeption, einer Vorstellung ohne Bewufstsein, ist ein unmöglicher; denn wir kennen die Vorstellung überhaupt nur durch das Bewufstsein und können eine Vorstellung von ihrem Bewufstsein gar niemals abtrennen. „Ipsa perceptionis notio a nemine poterit intelligi, nisi sub forma apperceptionis ...“[3]) Danach steht es für Ploucquet fest, dafs eine jede Perzeption in der

---

[1]) Benutzt sind von Ploucquet: „Fundamenta philosophiae speculativae“, Tübingen 1759 („Fundam.“). — „Principia de substantiis et phaenomenis“, Francofurti et Lipsiae 1764 („Princip.“). — „Expositiones philosophiae theoreticae“, Stuttgardiae 1782 („Expos.“).

[2]) Princip. § 135.

[3]) Ebendaselbst.

Seele mit Bewufstsein verbunden sei,[1]) und dafs Perzeptionen ohne Bewufstsein (perceptiones absque ulla apperceptione seu sui manifestatione) im Geiste nicht existieren.[2]) Ploucquet gesteht zu, dafs es viele Gradabstufungen des Bewufstseins oder der Apperzeption gebe.[3]) Nur das eine leugnet er entschieden, dafs der Grad des Bewufstseins je so gering werden könne, dafs es aufhört, ein Bewufstsein zu sein. Wohl gibt es klare und dunkle Vorstellungen; beide aber sind doch in gleicher Weise „repraesentationes cum apperceptione junctae." Nimmt man von einem Wesen das Bewufstsein fort, dann bleiben ihm auch keine Perzeptionen mehr; denn es gibt keine Idee, durch welche man verständlicherweise die Natur einer Vorstellung erläutern könnte, die ohne Bewufstsein ist.[4]) Sind danach für Ploucquet alle Vorstellungen mit einem mehr oder minder klaren Bewufstsein verbunden, so scheut er doch keineswegs davor zurück, ähnlich wie Descartes zu behaupten, dafs die Seele immer Perzeptionen habe, und zwar immer Perzeptionen mit Bewufstsein, selbst im traumlosen Schlaf, in Ohnmacht, Betäubung und verwandten Zuständen.[5]) Auch die Erklärung, die Ploucquet dafür gibt, ist dieselbe, die schon Descartes gegeben hat, und zwar: Die Seele hat immer Perzeptionen mit Bewufstsein; nicht immer aber vermag sie sich hinterher ihrer Perzeptionen zu erinnern.[6]) Danach dürfen wir z. B. nicht, wenn wir morgens erwachen und uns nicht zu entsinnen vermögen, in der Nacht Perzeptionen gehabt zu haben, den Schlufs wagen, es seien solche nicht in uns vorhanden gewesen. Vielmehr steht es — entsprechend der Natur der Seele als eines beständig wirksamen Wesens — a priori fest, dafs wir keinen Augenblick während des Schlafes ohne Bewufstsein gewesen sind: „A defectu reminiscentiae ad negationem status praeteriti non valet consequentia, quia talis reminiscentia potest impediri

---

[1]) „omnem perceptionem ... non nisi cum apperceptione junctam seu coincidentem ..." (Princip. § 135).

[2]) Princip. § 30.

[3]) „admitto innumerabiles in apperceptione gradus" (Princip. § 136).

[4]) „neque restat aliqua idea, per quam intelligibiliter natura perceptionis absque ulla apperceptione explicari possit" (Princip. § 136.)

[5]) Expos. § 471; Princip. § 31.

[6]) Princip. § 31; Expos. § 473.

vel ob confusionem repraesentationum praesentium vel ob confusionem praeteritarum.“[1])

Eine kurze Erwähnung verdient an dieser Stelle auch Ludwig Heinrich Jakob. Sein „Grundrifs der Erfahrungsseelen-lehre“ zeigt in den Äufserungen über die metaphysischen Grundlagen der Psychologie rege Einflüsse des Kantischen Kritizismus (— so z. B. in der durchgehends festgehaltenen Scheidung der Seele als dem transzendenten Ding an sich und den empirischen Erscheinungen des inneren Sinnes —) und erweist seinen Verfasser als einen tüchtigen und gewissenhaften empirischen Psychologen.[2]) Auch Jakob weifs sich mit den oben angeführten Denkern eins in der Ablehnung einer Trennung von Vorstellung und Bewufstsein. „Das Bewufstsein“, schreibt er, „ist mit den Vorstellungen unzertrennlich verknüpft. So wie die Vorstellungen verschwinden, verschwindet das Bewufstsein; so wie das Bewufstsein vergeht, vergehen die Vorstellungen. Alles was das Bewufstsein erweckt, erweckt auch die Vorstellungen, und alles was die Vorstellungen erweckt, erweckt auch das Bewufstsein.“[3]) Ein vorstellendes Subjekt und ein Subjekt, das Bewufstsein hat, ist völlig identisch. Ohne Bewufstsein, keine Vorstellungen. Empfinden, sehen, hören, fühlen, denken, vorstellen sind „Redensarten, in denen sämtlich das Bewufstsein ausgedrückt wird,“ die mithin ohne Bewufstsein nicht gedacht werden können.[4]) Was Bewufstsein aber selbst sei, darüber äufsert sich Jakob sehr treffend und an Tiedemann erinnernd: „Einen allgemeinen bestimmten Begriff von dem Bewufstsein zu geben, der deutlicher wäre, als der, den das Wort Bewufstsein selbst bezeichnet, ist weder möglich noch nützlich. Denn es ist eine ganz individuelle und ursprüngliche Erscheinung, die sich wohl beschreiben, aber nicht

---

[1]) Fundam. § 620; Princip. § 31.

[2]) Jakobs „Grundrifs der Erfahrungs-seelen-lehre“, der zuerst Halle 1791, in zweiter Auflage 1795, in dritter 1800, in vierter 1810 erschien, erhält eine interessante Bedeutung noch dadurch, dafs er um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts den meisten psychologischen Universitätsvorlesungen zur Grundlage diente (vgl. Friedrich August Carus, Geschichte der Psychologie, Leipzig 1808, S. 710.)

[3]) „Grundrifs der Erfahrungs-seelen-lehre“, § 64—65.

[4]) Daselbst § 62—63.

erklären läſst."[1]) Trotzdem gibt auch Jakob wieder eine Art Definition des Bewuſstseins, indem er (— darin deutlich Kantischen Einfluſs verratend —) dieses bezeichnet als „die allgemeine Bedingung aller Gefühle, Gedanken, Erkenntnisse und Begierden."[2]) „Aber", so fügt er hinzu, „den inneren Grund des Bewuſstseins können wir durch Erfahrung gar nicht erforschen. Es ist bloſs etwas Gegebenes; ein Grundfactum, dessen Modifikationen und Veränderungen sich wohl aus anderen Erscheinungen erklären lassen, das aber selbst nicht weiter erklärt werden kann, weil es der Grund aller Möglichkeit einer Erklärung ist."[3]) Erwähnt sei noch, daſs auch Jakob mit Leibniz und Wolff Gradabstufungen des Bewuſstseins annimmt. Das Bewuſstsein ist „dunkel, wenn das Mannichfaltige in der Vorstellung nicht unterschieden wird; klar, wenn man das Mannichfaltige unterscheidet."[4]) Sowohl die Dunkelheit wie die Klarheit des Bewuſstseins haben wiederum Grade. Es kann gelegentlich ganz schwach werden, bisweilen auch ganz verschwinden, wie Schlaf, Ohnmacht, Tod und andere Erscheinungen beweisen.[5]) Ganz wie Wolff und Meier schreibt übrigens auch Jakob: „Der Inbegriff der dunklen Vorstellungen ist der Grund oder die Tiefe der Seele, das Feld der Dunkelheit; der Inbegriff der klaren Vorstellungen ist das Feld der Klarheit."[6])

Auch Markus Herz, der bekannte Arzt und Vertraute Immanuel Kants, erweist sich in seinem 1786 erschienenen „Versuch über den Schwindel"[7]) als ein Gegner der Wolffschen Lehre von den dunklen Vorstellungen. Er tadelt, daſs man die Seele gewissermaſsen als eine Art „räumliches Behältnis" betrachte, in welchem sich eine „Niederlage von Ideen befinde, zu deren Gegenwart nur das Licht des Bewuſstseins fehle, um klar und deutlich hervorzuscheinen."[8]) Er bestreitet die Existenz von Vorstellungen ohne Bewuſstsein, indem er definiert: vorstellen sei nichts anderes als wissen, daſs das Vorgestellte

---

[1]) Daselbst § 61. [2]) Daselbst § 62.
[3]) Daselbst § 66. [4]) Daselbst § 67.
[5]) Daselbst § 67. [6]) Daselbst § 86.
[7]) Benutzt in zweiter Auflage von 1791.
[8]) Von diesem Tadel wird, wie ersichtlich, besonders der Leibnizsche Begriff der Monade getroffen.

vorhanden ist; und wo dieses Wissen fehle, sei keine Vorstellung.[1])

Mit den vorstehenden Skizzen sind auch die Gegner der Wolffschen Bewufstseinslehre zu Worte gekommen. Ziehen wir aus ihrem polemischen Wirken das Facit, so müssen wir sagen, dafs der Sieg in dem Streite, ob es Vorstellungen ohne Bewufstsein gebe oder nicht, auf Seiten der Wolffianer bleibt. Dieses Resultat ergibt sich nicht nur, wenn wir die Stimmen zählen, sondern auch, wenn wir sie wägen; um so mehr als die Wolffianer noch einen Denker auf ihrer Seite haben, der neben Wolff als der bedeutendste deutsche Psychologe des 18. Jahrhunderts angesprochen werden darf: Johann Nicolas Tetens. Ihm soll ein besonderer Abschnitt gewidmet sein.

4.

In demselben Jahre, in dem Dietrich Tiedemanns und Franz von Irwings „Untersuchungen über den Menschen“ erschienen, brachte die Leipziger Büchermesse auch das zweibändige, an Gewicht und Gehalt gleich schwere Werk des Kieler Philosophieprofessors Johann Nicolas Tetens — betitelt: „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung“ — auf den Markt. Die Bedeutung dieser durch gedankliche Vertiefung und ernsten Forschersinn ausgezeichneten Schrift gebietet es, der Tetensschen Stellung zum Bewufstseinsproblem eine genauere Erörterung zu teil werden zu lassen.[2])

Tetens, der sich in seinen philosophischen Versuchen die Aufgabe gestellt hat, „die Fähigkeiten der Seele in die einfachen Vermögen aufzulösen und zu den ersten Anfängen dieser Vermögen in der Grundkraft“ hinaufzusteigen,[3]) bedient sich fast durchgehends einer empirischen Methode. Der Weg, den er geht, ist, wie er selbst sagt, der beobachtende, den Locke bei dem Verstande und die Psychologen seiner Zeit in der Er-

---

[1]) Versuch über den Schwindel, S. 217.

[2]) Tetens hat auch in der neueren philosophisch-historischen Literatur vielfach Beachtung gefunden; vgl. u. a. die monographischen Studien von Friedrich Harms (1878); Otto Ziegler (1888); Gustav Störring (1901).

[3]) Philos. Versuche I; Vorrede, S. 30 f.

fahrungs-seelenlehre befolgt haben.[1]) Die Verrichtungen bei einer solchen Analysis der Seele, die auf Erfahrungen beruht, bestehen darin, die Modifikationen der Seele so zu nehmen, wie sie durch das „Selbstgefühl“ erkannt werden, die Beobachtungen sorgfältig und mit Abänderung der Umstände zu wiederholen, sie zu vergleichen, aufzulösen, aus den besonderen Erfahrungssätzen, die aus einzelnen Fällen gezogen sind, allgemeine abzuleiten und dadurch die einfachsten Vermögen und Wirkungsarten der Seele, sowie deren Beziehungen untereinander festzustellen.[2]) Tetens will keine Metaphysik, sondern zunächst nur eine „Physik der Seele“ geben, und zwar eine solche, die lediglich „auf Beobachtung gegründet sein soll.“[3])

Die Ausführung dieses Programmes weist in der Form der Darstellung Eigentümlichkeiten auf, die eine kurze Kennzeichnung verdienen. Tetens gibt in seinem Hauptwerke — ähnlich Aristoteles in der Metaphysik, Hume im Treatise — nicht schlechthin die Resultate seines Denkens, sondern vielmehr dieses sein Denken selbst, indem er den Leser ganz allmählich zu gewissen Resultaten hinführt. Dabei aber ist es ersichtlich, dafs seine eigene Stellungnahme nicht schon von vornherein feststeht, sondern sich erst beim Schreiben nach und nach an Hand einer Prüfung und Gegenüberstellung verschiedener Lösungsversuche herauskrystallisiert. — „Er hat ein grofses Verdienst schon durch die Art, wie er seine Untersuchungen anstellte“ rühmt Carus von ihm „indem er Alles vor den Augen seiner Leser entstehen läfst, wie dies bis auf ihn noch kein Psychologe tat.“[4]) Diese Art der Darstellung bewahrt zwar Tetens vor einer vorschnell-dogmatischen Aufstellung ungenügend bewiesener Theorien, gibt aber seinem Werke in gewisser Hinsicht den Charakter der Unbestimmtheit und Unsicherheit. Man kann in den meisten Abschnitten nur zu deutlich beobachten, dafs Tetens noch bei der Niederschrift mit sich kämpft, für welche der miteinander streitenden Parteien er sich entscheiden solle. Und bisweilen ist es nicht ganz

[1]) Philos. Vers. I; Vorrede, S. 4.
[2]) Philos. Vers. I; Vorrede, S. 4, 17, 19.
[3]) Philos. Vers. I, S. 19.
[4]) Friedrich August Carus, Geschichte der Psychologie, Leipzig 1808 S. 673.

leicht, herauszufinden, welcher der behandelten Lehren er am Ende wirklich die Siegespalme zuerkannt wissen will.[1])

Dem Problem des Bewufstseins hat Tetens in seinen philosophischen Versuchen eine besondere Untersuchung gewidmet, die er betitelt: „Über das Gewahrnehmen und Bewufstsein."[2]) Aus der Dreiteilung der Erkenntniskraft in die Vermögen des Empfindens, Vorstellens und Denkens[3]) ergibt sich für ihn die Frage, ob das Gewahrnehmen oder Bewufstsein allen diesen drei Vermögen gleichermafsen unabtrennbar als Eigenschaft zukomme, oder ob es die Wirkungsweise eines besonderen Vermögens sei, die erst dann, wenn sie zu den genannten Wirkungen der Erkenntniskraft hinzutritt, bei diesen das Gewahrnehmen oder Bewufstsein erzeugt. In dieser Frage ist Tetens' Entscheidung schnell gefällt. „Ich kann mit Condillac und Bonnet auf eine lange Strecke fortkommen;" schreibt er, „aber auf den Stellen, wo sie von dem Gefühl und Empfinden zum Bewufstwerden oder zur Apperzeption und zum Denken überschreiten, und dieses aus jenem erklären, was einen der wesentlichsten Punkte ihres Systems ausmachet, da deucht es mich, die Phantasie habe einen kühnen Sprung gewagt, wo der Verstand, der sich über die Grenzlinien der Deutlichkeit nicht hinauswaget, zurückbleiben mufs."[4]) Das Gewahrnehmen oder Bewufstsein ist nach Tetens nicht eine Eigenschaft, die schon dem Empfinden, Fühlen und Vorstellen an sich selbst zukäme; sondern es ist eine der ersten und wesentlichsten Wirkungsweisen der Denkkraft oder des Verstandes und wohnt den Vermögen zu empfinden und vorzustellen nur dann bei, wenn sich zu ihren Wirkungsweisen die apperzipierende Tätigkeit der Denkkraft hinzugesellt und mit ihnen in Verbindung tritt. Dieser Vorgang des Gewahrnehmens und sein Verhältnis zu den

---

[1]) Vgl. dazu das weit schärfere Urteil Otto Zieglers: „Tetens selbst formuliert seine Meinung nur höchst selten in bestimmter Weise" (Tetens' Erkenntnistheorie, Leipzig 1888, S. 10).

[2]) Philos. Vers. I, S. 262 ff.

[3]) Über die Begriffe Empfindung, Vorstellung, Gefühl und Gedanke bei Tetens vgl. das V. Kapitel bei Carl Knüfer, Grundzüge einer Geschichte des Begriffes Vorstellung von Wolff bis Kant, Halle 1911.

[4]) Philos. Vers. I, S. 7.

Empfindungen und Vorstellungen der Seele mufs hier im Sinne Tetens' einer näheren Analyse unterzogen werden.[1])

„Wenn die Seele gleichsam zu sich selbst innerlich saget: Siehe; wenn sie einen Gegenstand als einen besonderen Gegenstand fasset, ihn auskennet unter anderen, ihn unterscheidet, dann ist dasjenige vorhanden, was ein Gewahrwerden oder ein Gewahrnehmen oder die Apperzeption genennet wird.“[2]) Ein solcher Vorgang ist nach Tetens auflösbar in zwei hauptsächliche Akte: erstens den Akt, wodurch der Gegenstand von anderen ausgesondert, und zweitens, wodurch er von anderen unterschieden und ausgekannt wird.[3]) Auskennen und Unterscheiden bleiben in diesem Prozefs immer das Wesentlichste.[4]) Tetens trennt das Gewahrnehmen ziemlich streng vom Bemerken und vom Bewufstsein. Bemerken ist nicht gleich Gewahrnehmen, sondern mehr als das. „Wer etwas bemerket, suchet an der gewahrgenommenen Sache ein Merkmal auf, woran sie auch in der Folge gewahrgenommen und ausgekannt werden könne.“[5]) Das Bemerken setzt danach das Gewahrnehmen voraus, wenn es auch andererseits selbst wiederum die Eigenschaft hat, fernere Gewahrnehmungsprozesse zu begünstigen. Gewahrnehmen ist auch nicht ebensoviel wie Bewufstsein. Gewahrnehmen nämlich ist ein Prozefs, und zwar ein solcher, dadurch ein Gegenstand klar abgesondert und hervorstechend vorgestellt wird.[6]) Bewufstsein dagegen ist ein Zustand, und zwar ein „fortdauernder Zustand, in welchem man einen Gegenstand oder dessen Vorstellung unterscheidend fühlet und sich selbst dazu. Das Bewufstsein ist von einer Seite ein Gefühl,

---

1) Wie gründlich Tetens seine empirische Methode handhabt, erhellt aus einer gelegentlichen Bemerkung über die Art, wie man das Gewahrnehmen psychologisch untersuchen könne: „Der Aktus des Gewahrnehmens kann nur beobachtet werden, wenn eine Sache schon wahrgenommen worden ist. Denn in dem Augenblick, wenn man gewahrnimmt, kann man nicht auch gewahrnehmen, was dabei vorgehet. Dennoch machet dieser Umstand eine richtige Beobachtung nicht ganz unmöglich“ (Philos. Vers. I, S. 281); vgl. ähnliche methodische Erwägungen Philos. Vers. I, S. 46 ff.

2) Philos. Vers. I, S. 262.

3) Philos. Vers. I, S. 351 f.

4) Philos. Vers. I, S. 262, 280, 353.

5) Philos. Vers. I, S. 263.

6) Philos. Vers. I, S. 348.

aber ein klares Gefühl, klare Empfindung, ein Gefühl, mit dem ein Unterscheiden der gefühlten Sache und seiner selbst verbunden ist. Gefühl und Gewahrnehmung sind die beiden Bestandteile des Bewufstseins."[1]) — Danach ist auch Bewufstsein mehr als blofse Gewahrnehmung. Mufs doch zu dieser noch, um ein Bewufstsein zu erzeugen, das von Tetens sogen. „klare Gefühl" hinzukommen, das einerseits in ein klares Gefühl des gewahrgenommenen Gegenstandes, andererseits in ein ebensolches des wahrnehmenden Ich selbst zerlegbar ist Alle drei aber: Gewahrnehmen, Bemerken und Bewufstsein haben das gemeinsam, dafs sie besondere Wirkungsweisen der Denkkraft sind und durch keine andere Kraft der Seele stattfinden können.

Gewahrnehmen, Bemerken und Bewufstsein setzen stets voraus, dafs in den Empfindungen oder Vorstellungen ein Objekt gegenwärtig ist, welches gewahrgenommen und bemerkt wird.[2]) Nicht aber verlangt umgekehrt die Existenz von Empfindungen und Vorstellungen auch stets ein Gewahrnehmen, Bemerken und Bewufstsein. Tetens gelangt mithin wie Wolff, Meier, Sulzer usw. zu der Überzeugung, dafs in der Seele blofse Vorstellungen, d. h. Vorstellungen ohne Bewufstsein enthalten seien. — „Es gibt Eindrücke von den Dingen aufser uns, die an sich vielbefassend und zusammengesetzt sind, und in denen wir nichts unterscheiden; und dergleichen gibt es auch in unsern inneren Veränderungen, welche Gegenstände des Selbstgefühls sind. Wir wissen so wenig um alles, was in unserer inneren Welt vorgehet, als wir alles bemerken können, was aufser uns ist. — Der Grund und Boden der Seele bestehet aus unwahrgenommenen Vorstellungen. Die Ideen, die Vorstellungen, deren man sich bewufst ist, sind einzelne hervorragende Teile, wie die Inseln auf dem Weltmeer, davon nur hie und da eine gröfsere Anzahl auf einem Haufen beisammen lieget."[3]) Tetens ist wie Wolff der Meinung, dafs in jeder Empfindung und Vorstellung, die als Ganzes wahrgenommen wird, eine Fülle von einzelnen Teilen für sich allein ohne Apperzeption bleibt, obwohl diese doch unter bestimmten Bedingungen apperzipiert

---

[1]) Philos. Vers. I, S. 263.
[2]) Philos. Vers. I, S. 263.
[3]) Philos. Vers. I, S. 265.

werden könnten. Tetens gebraucht für sie gelegentlich die treffende Bezeichnung: „apperceptibel“.[1])

Als die hervorragendsten Bedingungen des Gewahrnehmens oder der Apperzeption hat Tetens sowohl objektive wie subjektive Faktoren angegeben. Der wesentlichste objektive Faktor besteht in der „vorzüglichen Lebhaftigkeit“ des zu apperzipierenden Gegenstandes. Dasjenige Objekt wird am ersten apperzipiert, das in der Empfindung oder Vorstellung vorzüglich lebhaft und abgesondert von anderen in uns gegenwärtig ist. Das Gewahrnehmen also „setzet eine sich ausnehmende Empfindung oder Vorstellung von der gewahrgenommenen Sache voraus.“[2]) Eine solche Empfindung oder Vorstellung gelangt zur Apperzeption, weil sie die Kraft der Seele vor anderen vorzüglich auf sich zieht. Damit kommen wir bereits zu den subjektiven Bedingungen der Apperzeption. „Wir nehmen nichts gewahr ohne einigen Grad von Aufmerksamkeit“ schreibt Tetens.[3]) „Das Vermögen der Aufmerksamkeit ist es, wodurch die Klarheit und Deutlichkeit in den Vorstellungen erlanget wird.“[4]) Danach ist ein Beachten und Aufmerken zur Apperzeption unerläſslich. Die Erkenntniskraft muſs sich auf ihre Empfindungen und Vorstellungen mit besonderer Anstrengung hinwenden, um sie hervorstechend sondern, auskennen und voneinander unterscheiden zu können. „Jede in der Vorstellung gewahrgenommene Sache oder jede apperzipierte Vorstellung ist also eine beachtete Vorstellung; es heiſst dies so viel: sie ist eine solche, mit welcher das vorstellende Vermögen der Seele sich ausnehmend beschäftigt hat.“[5]) Mit dieser Theorie, daſs zu jeder Apperzeption Beachten und Aufmerken notwendig sind, steht es in Zusammenhang, wenn Tetens angibt, daſs das Gewahrnehmen immer eine Handlung oder Tätigkeit des Geistes, nie aber ein Zustand des Leidens sein könne.[6]) Ist doch das Gewahrnehmen genau betrachtet nichts anderes als „eine vorzügliche Bearbeitung des sinnlichen Eindrucks oder seiner Abbildung in uns, wodurch diese, stärker

[1]) Philos. Vers. I, S. 266, 268; auch das Wort „Apperceptibilität“ gebraucht Tetens hier und da; so I, S. 267.

[2]) Philos. Vers. I, S. 281 f., 348 f.

[3]) Philos. Vers. I, S. 289.

[4]) Philos. Vers. I, S. 283.

[5]) Philos. Vers. I, S. 282.

[6]) Philos. Vers. I, S. 285.

und lebhafter und tiefer in uns ausgedrückt, hervorstechend gemacht und abgesondert wird. Beides aber ist etwas, so von innen kommt und ein selbsttätiges Bestreben erfordert."[1]) — Aufmerken und Beachten stellen aber nicht die einzigen subjektiven Bedingungen dar, die für das Zustandekommen der Apperzeption unentbehrlich sind. Dazu kommt noch eine weitere von Bedeutung, die nach Tetens in einer Art „Zurückbeugung der geistigen Kraft auf die Vorstellung" besteht. Tetens beschreibt diese folgendermafsen: „Die Seelenkraft — es sei ihr Empfindungsvermögen oder ihre vorstellende Kraft — ist tätig, unruhig und hat einen Hang zu Veränderungen, und vermöge dieses Hangs ist sie geneigt, von einer Vorstellung, die jetzo ihr vorliegt, zu einer anderen fortzugehen, oder auch sich zurückzuwenden auf andere, die sie vorhero gehabt hat. Da wo wir gewahrnehmen, finden wir, dafs sie zum mindesten einen Ansatz zu einem solchen Übergang geäufsert und auch wohl den Anfang dazu wirklich gemacht habe, aber auch, dafs sie auf die gewahrgenommene Sache wiederum zurückgezogen sei. — Die Kraft wird bei dem gewahrgenommenen Gegenstand gefesselt, sie will sich zerstreuen, will zu anderen Empfindungen fortrücken, wird aber auf jene von neuem hingezogen. Es ist eine Art von physischer Zurückbeugung der Kraft auf die Vorstellung, die man gewahrnimmt; eine Art von Reflexion, davon man noch die Spuren erkennet, wenn man den Aktus des Gewahrnehmens in seinen hinterlassenen Folgen beobachtet."[2]) Durch diese Zurückbeugung oder Reflexion wird die geistige Kraft auf das ihr gegenwärtige Objekt konzentriert und in dieser Spannung festgehalten; durch sie allein wird verhindert, dafs der Geist sich dauernd zerstreut und von einer auf die andere Vorstellung abspringt.

Sind die genannten Bedingungen erfüllt, so stehen dem Gewahrnehmen keinerlei Hemmnisse mehr entgegen und der Apperzeptionsvorgang tritt ein. Die Apperzeption aber verbindet sich — wie Tetens ausdrücklich hervorhebt, darin eine eigentümliche, von ihm allein vertretene Lehre aufstellend — nicht sofort mit der ersten Aufnahme eines sinnlichen Eindruckes, sondern vielmehr erst mit dessen Nachempfindung.[3]) „Nicht

[1]) Philos. Vers. I, S. 289.
[2]) Philos. Vers. I, S. 283.
[3]) Philos. Vers. I, S. 264, 303 f.



während des ersten von aufsen entstehenden Eindruckes, wenn wir noch damit beschäftigt sind, die Modifikation von aufsen anzunehmen und zu fühlen, geschieht es, dafs wir gewahrnehmen und mit Bewufstsein empfinden, sondern in dem Moment, wenn die Nachempfindung in uns vorhanden ist. Die Überlegung verbindet sich mit der Empfindungsvorstellung, aber nicht unmittelbar mit der Empfindung selbst." [1]) — Indessen meint Tetens doch, dieser Tatsache keine besondere Aufmerksamkeit schenken zu brauchen. Die Nachempfindung nämlich „kann selbst noch zu der Empfindung mitgerechnet werden", wodurch die gemachte Unterscheidung bedeutungslos wird.[2])

Das Produkt der Apperzeption oder die gewahrgenommene Vorstellung ist die Vorstellung, die gesondert von anderen, ausgekannt und unterschieden dem aufmerkenden und angespannten Geiste mit genügender Lebhaftigkeit gegenwärtig ist. Der Geist weifs: das Objekt, das er gewahrnimmt, ist eine besondere Sache für sich; er denkt den Gegenstand der Apperzeption nicht allein, sondern in einer bestimmten Relation zu allen anderen Objekten, nämlich als identisch mit sich selbst, und verschieden von allem anderen Sein.[3]) Daraus ergibt sich, dafs das Gewahrnehmen, weil es ein Sondern, Unterscheiden, in Beziehung-setzen und Auskennen einschliefst, eine Art des Urteilens ist. In ihm wird der Gedanke eines Verhältnisses zwischen unseren Vorstellungen gedacht;[4]) und das ist zugleich das Wesen der Denkkraft, „Verhältnisse und Beziehungen in den Dingen zu erkennen." [5])

Insofern nicht anders als durch das Gewahrnehmen Klarheit und Licht in unsere Empfindungen und Vorstellungen gebracht wird, ist es die Denkkraft allein, die die Seele erleuchtet und durchhellt. Nur „wenn das Gewahrnehmen geschehen, ist auch die Vorstellung der Sache im Lichten, klar und unterscheidend vor uns." [6]) Die unwahrgenommenen Vorstellungen aber sind dunkel, ungesondert und ununterschieden, unbemerkt und unbeachtet, ohne Apperzeption und ohne Bewufstsein in uns vorhanden.

---

[1]) Philos. Vers. I, S. 33.
[2]) Philos. Vers. I, S. 264.
[3]) Philos. Vers. I, S. 273, 349.
[4]) Philos. Vers. I, S. 274.
[5]) Philos. Vers. I, S. 295 f.
[6]) Philos. Vers. I, S. 290.

Anhang.

Der Streit um die Frage, ob es in der Seele neben den bewufsten Vorstellungen noch Vorstellungen **ohne** Bewufstsein gebe, bleibt auch in der französischen Psychologie des 18. Jahrhunderts nicht ohne Beachtung. Sowohl Condillac wie Bonnet nehmen dazu Stellung.[1])

Condillacs Anschauung über das Verhältnis der Ideen zum Bewufstsein ist bestimmt durch die Abhängigkeit seiner psychologischen Grundannahmen von der Lehre Lockes.[2]) Es ist darum keineswegs überraschend, dafs auch er in die Reihe jener Psychologen gehört, die die Leibniz-Wolffsche Lehre von den dunklen Vorstellungen **ablehnen**. „Quelques-uns préoccupés de leurs principes", schreibt er, „ont dû admettre dans l'âme des perceptions dont elle ne prend jamais connaissance (les Cartésiens, les Malebranchistes et les Leibnitiens); et d'autres ont dû trouver cette opinion tout à fait inintelligible (Locke et ses sectateurs). — Ici je me déclare pour Locke; car je n'ai point d'idée d'une pareille perception: j'aimerais autant qu'on dit que j'aperçois sans apercevoir. — Je pense donc que nous avons toujours conscience des impressions qui se font dans l'âme."[3]) — Perzeption und Bewufstsein dürfen nach Condillac also nicht getrennt werden. Sie bilden eine und dieselbe Operation der Seele; und wir können niemals Perzeptionen haben ohne Bewufstsein.[4]) Wohl ist es richtig, meint Condillac, dafs wir von manchen Perzeptionen ein lebhafteres Bewufstsein

---

[1]) Die Zitate aus Condillac beziehen sich sämtlich auf das „Essai sur l'origine des connaissances humaines" in „Oeuvres de Condillac" I, Paris 1798. Von Bonnet sind benutzt das „Essai de Psychologie", Leyden 1755 und das „Essai analytique sur les facultés de l'âme", Kopenhagen 1760.

[2]) Vgl. das Urteil über Locke, Essai, S. 4. — Ferner Wera Saltykow, Die Philosophie Condillacs, Bern 1901, S. 11.

[3]) Essai, S. 40, 44. [4]) Essai, S. 40, 50, 56.



haben als von anderen. Das aber ist nur abhängig von dem Grad der Aufmerksamkeit, mit der wir uns unseren Perzeptionen zuwenden. Aufmerksamkeit ist geradezu selbst nichts anderes als stärkeres oder lebhafteres Bewufstsein, so dafs, wo sie fehlt, nur noch ein schwächeres oder geringes Bewufstsein übrig bleibt.[1]) Nie aber gibt es Vorstellungen ohne jedes Bewufstsein. „La perception et la conscience ne sont qu'une même opération sous deux noms.“[2]) Vorstellungen haben und sich ihrer bewufst sein ist eines und dasselbe. Demzufolge haben wir nur dann Vorstellungen, wenn wir uns ihrer bewufst sind, also im Wachen und im Traum. Es ist sinnlos, zu sagen, dafs auch der traumlos Schlafende Vorstellungen habe, ohne sich ihrer bewufst zu sein; denn was sollten das wohl für Vorstellungen sein, in denen wir von einem Vorgestellten nichts wissen?

In ähnlicher Weise wie Condillac äufsert sich über diese Frage auch Bonnet. Den strittigen Punkt — nämlich ob es Ideen oder Perzeptionen ohne Bewufstsein gebe — beantwortet Bonnet im Grunde schon in seiner Definition des Wortes „Idee“, in der es heifst: Idee sei „toute manière d'être de l'âme dont elle a la conscience ou le sentiment.“[3]) Da nun für Bonnet in der Seele nichts sein kann, was nicht Idee oder aus Ideen gebildet ist,[4]) so gibt es für ihn in der Seele auch keinerlei Modifikationen ohne Bewufstsein! Die Seele hat also ein Wissen von allen ihren Zuständen. Die Behauptung, man könne eine Perzeption haben, ohne sich ihrer bewufst zu sein, ist gleichbedeutend mit der Behauptung, man habe eine Vorstellung, in der man nichts vorstelle; oder man habe eine Vorstellung, die keine Vorstellung sei. — „La Perception“, sagt Bonnet ausdrücklich,[5]) „est inséparable du sentiment de la Perception: une Perception qui n'est point appercue, n'est point une Perception.“

---

[1]) Essai, S. 40, 42, 76. [2]) Essai, S. 50.

[3]) Essai analytique § 19, 194; auch § 53.

[4]) Essai analytique § 18, 19, 21 u. ö.; Essai de Psychologie, introduction; vgl. ferner Max Offner, Die Psychologie Charles Bonnet's, Leipzig 1893, S. 25, 32 ff.

[5]) Essai de Psychologie, S. 115.

Alphabetisches Namenverzeichnis.

(Die Zahlen bezeichnen die Seiten.)

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale)

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).



5

